This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

DDR
+R19

Digitized by Google

Library
of the
University of Wisconsin

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

ESSAI

SUR LE STOÏCISME.

Digitized by Google

EXTRAIT DU TOME XXI, 1re PARTIE,

DES MÉMOIRES DE L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES.

Digitized by Google

ESSAI

SUR LE STOÏCISME,

PAR M. FÉLIX RAVAISSON.

PARIS.

IMPRIMERIE IMPÉRIALE.

M DCCC LVI.

Digitized by Google

Digitized by Google

95870
AY 1 1906
BBR
.R19

ESSAI

SUR

LE STOÏCISME.

Dès les premiers âges, la religion hébraïque avait invoqué, pour rendre raison de la nature et de l'homme, le Dieu saint et tout-puissant, l'Éternel, antérieur et supérieur au monde, unique auteur et souverain législateur de toutes choses.

Au contraire, les divinités innombrables des autres religions, notamment de la religion hellénique, n'étaient que des puissances particulières, limitées les unes par les autres, semblables aux choses de la nature, sujettes à peu près aux mêmes imperfections et aux mêmes vicissitudes. En conséquence, voyant dans l'univers, dans ses phénomènes successifs et ses parties diverses, une suite, un ordre, une harmonie que n'expliquaient nullement les volontés discordantes des dieux, ni le hasard de leurs aventures, on dut chercher de bonne heure à découvrir, au moyen de la raison, cette raison universelle des choses dont la mythologie ne disait rien. Telle fut, ce semble, chez les Grecs, l'origine de la philosophie.

Digitized by Google

La raison des choses, telle que se la représentèrent les premiers auteurs de la philosophie, était la matière, substance dont elles étaient formées, qui subsistait la même sous leurs plus différentes apparences, qui durait, sans changer, sous leurs vicissitudes, et dans laquelle, enfin, elles se résolvaient toutes. C'était l'eau, selon Thalès; l'air, selon Anaximène et Diogène d'Apollonie; suivant Anaximandre, un mélange infini d'éléments différents.

Cependant, à côté des systèmes qui expliquaient les choses par leur seule matière, une autre doctrine avait bientôt pris naissance, qui cherchait plus haut les principes. Cette doctrine était celle des Pythagoriciens. Par l'astronomie, par la musique, par la géométrie, on voit, disaient-ils, que l'essentiel en chaque chose est le nombre. C'est le nombre qui mesure, qui règle et qui ordonne tout. La raison des choses se trouvait donc, suivant eux, dans les nombres[1], et, avant les nombres, dans l'unité, *μονάς*, qui en était la commune mesure et la source.

A cette théorie succède bientôt une théorie plus haute encore.

Pour expliquer les êtres, les nombres, suivant Platon, ne suffisent pas. Ne trouve-t-on pas, en des choses très-différentes, des nombres identiques[2]? Ce qui fait chaque être ce qu'il est, c'est, selon Platon, la forme qui le caractérise et le définit, et les nombres eux-mêmes n'en sont que des éléments, et font encore, en quelque sorte, partie de la matière. La matière en chaque être est variable et mouvante; la forme est ce

[1] Aristot. *Metaph.* XIV, 3.

[2] Aristot. *Metaph.* I, 7; XIV, 6 : *Ἐνεδέχετό τε τὰ διαφέροντα ὑπὸ τὸν αὐτὸν ἀριθμὸν πίπτειν. Ὥστε εἴ τισιν ὁ αὐτὸς ἀριθμὸς συνεσεσήμει, ταὐτὰ ἂν ἦν ἀλλήλοις ἐκεῖνα τὸ αὐτὸ εἶδος ἀριθμοῦ ἔχοντα, οἷον ἥλιος καὶ σελήνη τὰ αὐτά.*

Digitized by Google

qui dure et subsiste. Les individus, en qui la forme est associée à la matière, naissent, meurent, paraissent et disparaissent. Les formes, abstraction faite de la diversité matérielle, c'est-à-dire, les genres et les espèces, se conservent seules immuables; seules, elles sont de véritables êtres; seules aussi des objets d'une véritable science. Suivant Platon, la raison des choses se trouve donc dans ces types immatériels, dont les objets sensibles ne nous offrent que des imitations imparfaites; ce sont les *formes* ou *idées*, *εἴδη*, *ἰδέαι*, qui ne tombent pas sous les sens comme les choses matérielles, mais que contemple, dans une sphère plus haute, l'œil de l'intelligence. La raison des formes elles-mêmes, le premier principe, Dieu, en un mot, est la forme la plus pure de tout élément matériel, et, par suite, la plus universelle, c'est-à-dire l'unité absolue, ou l'*idée* de l'unité.

Dans cette théorie, la philosophie s'est élevée du point de vue des mathématiques à celui de la dialectique : elle va s'élever maintenant, par un progrès nouveau, au point de vue de la métaphysique.

Est-il bien vrai, se demande Aristote, que dans les formes, telles que le platonisme les conçoit, se trouvent les dernières raisons des choses que nous voyons? Les choses que nous voyons, sans cesse changeant, passent d'une forme à une autre. Ce mouvement universel est la nature même. Dans la cause seule du mouvement peut donc résider cette raison universelle des choses que la philosophie cherche depuis Thalès. Or ces types génériques, ces *universaux* abstraits de toute individualité, expliquent-ils le mouvement? Ce seraient plutôt, dit Aristote, des principes de repos et d'immobilité[1]. Si cependant il est désormais établi que c'est dans la forme, dans l'essence,

[1] *Metaph.* I, 6.

Digitized by Google

et non dans la matière, qu'il faut reconnaître la vraie cause, et si, de plus, la vraie cause est celle du mouvement, ce qu'il faut en conclure, c'est que les formes, telles que Platon les a conçues, ne sont point encore les formes et les essences véritables.

Et en effet, les genres et les espèces, les *universaux*, quels qu'ils soient (*τὰ καθόλου*), nécessairement indéterminés, puisqu'ils sont toujours susceptibles d'une détermination particulière, sont encore une sorte de matière qui ne prend forme que dans l'individu (*τὸ καθ' ἕκαστον*). La forme proprement dite, seule déterminée, par conséquent seule véritablement existante, seule capable d'imprimer le mouvement, c'est celle qui constitue l'individualité. Tel est, dans chaque être animé, ce qu'on appelle son âme.

Cette forme constitutive de l'individu même, quelle en est la nature? C'est ce qui ressort, suivant Aristote, de l'analyse du mouvement ou changement (car tel est le sens général dans lequel il emploie le terme *κίνησις*[1]). Changer, c'est quitter une forme pour en prendre un autre. Outre ces deux formes, il y a donc une troisième chose capable de revêtir tour à tour l'une et l'autre. Cette troisième chose est ce qu'on appelle la matière. Aussi la matière peut être définie : ce qui est susceptible de forme. Au contraire, puisque la matière n'est que par la forme seule quelque chose d'actuel et d'effectif, c'est la forme seule qui est; la forme est la réalité, l'acte de l'existence, *ἐνέργεια*. Au contraire, abstraite de toute forme, considérée en elle seule, la matière n'est rien en effet, *ἔργῳ*, en acte, *ἐνεργείᾳ*; elle se réduit donc à la virtualité, ou puissance, *δύναμις*.

Quelle est donc maintenant la cause du mouvement par le-

[1] *Metaph.* XI, 9.

Digitized by Google

quel la puissance passe à l'acte? L'acte même; car d'où la matière, qui n'est par elle-même que susceptible de la forme, mais qui ne l'a pas encore, d'où la recevrait-elle, sinon de ce qui en a déjà la possession actuelle? Ainsi le mouvement tend à l'acte, et c'est de l'acte qu'il procède. L'acte, qui n'est point le mouvement, puisqu'il n'implique nul changement, nulle variation, l'acte, qui est la fin du mouvement, en est aussi le principe.

Maintenant, puisqu'il n'y a rien dans la nature qui soit exempt de mouvement, et, par suite, de matière, nulle autre action proprement dite que celle qui est en dehors de la matière et de la nature, c'est-à-dire l'action de la pensée. Et quelle pensée encore? Celle qui n'est mêlée d'aucun élément matériel et sensible, par conséquent la pensée de ce qui est purement intelligible, c'est-à-dire la pensée de la pensée elle-même. La pensée de la pensée, tel est donc le principe duquel dépend la nature entière; en d'autres termes, telle est la cause première et universelle que l'on appelle Dieu.

Ainsi succède, dans la théologie nouvelle, à la simple *idée* des platoniciens, à cette déité inanimée et impuissante, un Dieu vraiment vivant; car, dit Aristote, c'est de la vie que la pensée, et la plus parfaite vie, de laquelle aussi est inséparable une félicité sans mélange. En sorte que Dieu étant l'acte éternel de la pensée pure, qui se contemple soi-même, on peut le définir : le vivant éternel et parfait et souverainement heureux. *Καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια.... Φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον ἀΐδιον ἄριστον, κ. τ. λ.*[1].

Maintenant, comment la vie divine, comment la pensée immuable et immobile produit-elle cette vie de la nature qu'on

[1] *Metaph.* XII, 7.

Digitized by Google

nomme le mouvement? Comme une chose désirable meut, sans se mouvoir, ce qui la désire, comme un être aimé attire à lui celui qui l'aime.

Si la pensée met le monde en mouvement, c'est qu'elle est la forme éminente dont les différents êtres sont plus ou moins éloignés, mais vers laquelle, de près ou de loin, ils tendent tous comme à leur fin dernière et à leur suprême bien. De la simple gravitation, première ébauche de la vie, à la végétation, par laquelle la plante croît et se reproduit; de la végétation à la sensation, qui constitue la vie plus haute de l'animal; de la sensation à la raison humaine, éclairée de l'intelligence divine, la nature ne fait que s'élever, comme du fond obscur d'une existence presque toute virtuelle, à une activité de plus en plus parfaite, et, sous l'influence toujours plus prochaine de ce bien suprême qui l'émeut et l'attire, se transformer de plus en plus en lui.

A tous les degrés différents de l'échelle immense des choses, partout une même pensée, divisée en quelque sorte d'avec soi, et dispersée de toutes parts dans la multiplicité matérielle, mais qui, de plus en plus, se retrouve, se reconnaît et se réunit à elle-même. Au-dessus de la nature, hors du monde, la pensée, en possession de soi, face à face avec soi, se pénétrant elle-même de sa propre lumière, immuable et vivante à la fois.

Cependant, que de problèmes soulevait cette nouvelle doctrine, qu'elle ne paraissait pas en mesure de résoudre? Comment concevoir l'influence sur le monde matériel d'une cause si profondément séparée de toute matière? Comment imaginer de quelle manière nous pourrions en dépendre, et par quel lien lui serait attachée l'âme humaine? Comment se figurer la possibilité même d'une action dont la simplicité n'admettrait

Digitized by Google

nulle succession et nul mouvement; comment se représenter une intelligence dont l'unité indivisible exclurait jusqu'à cette dernière distinction entre ce qui connaît et l'acte de connaître, sans laquelle il semble qu'on ne comprend plus ce que ce serait que de penser?

Le temps n'était pas venu où une si haute théorie, dissipant tous les nuages, pouvait régner sur les esprits. Mal comprise des disciples mêmes de son auteur, elle demeure après lui dans l'oubli et l'abandon, enveloppée de ses formules abstraites, comme une prophétie obscure, dont un avenir éloigné encore doit seul développer le sens et justifier les promesses.

Deux systèmes s'élèvent qui vont se partager le monde; deux systèmes opposés entre eux presque à tous égards, mais qui s'accordent pour renfermer dans les limites de la nature, pour réduire aux choses corporelles toute vérité et tout bien.

Ces systèmes sont ceux des Épicuriens et des Stoïciens.

Dès les commencements de la philosophie, pendant que la cause motrice prenait dans la science une place de jour en jour plus importante [1], une doctrine avait paru, inspirée par la haine de la superstition, et qui, pour délivrer l'humanité de la sujétion servile où la tenait alors la crainte des puissances surnaturelles, rejetait comme une vaine fiction toute cause proprement dite.

Suivant cette doctrine, rien de réel que des corps inertes doués de toute éternité de propriétés purement géométriques, immuables, indivisibles, en mouvement dans le vide de toute éternité, et dont le rapprochement et l'éloignement seuls font tout ce qui arrive dans le monde. En conséquence, et dès lors

[1] Aristot. *Metaph.* liv. I.

Digitized by Google

que toute réalité se réduit à une matière inerte, et à des changements de rapports dans l'espace, nul autre mode de connaître que les impulsions reçues par les sens; nul autre bien aussi et nul autre mal, rien à rechercher et rien à éviter que les impressions agréables ou pénibles attachées aux sensations, le plaisir et la douleur.

Tel avait été le système de Leucippe, de Démocrite et de la plupart des sophistes; ce système est celui que reproduit Épicure, mais en le mélangeant d'éléments étrangers, empruntés à la métaphysique péripatéticienne.

Suivant Leucippe et Démocrite, tout étant inerte et passif, les corps ne se mouvaient point d'eux-mêmes, et le mouvement ne leur venait que de chocs, *πλήγαι*, se succédant de toute éternité[1]. Épicure reconnaît ce principe, établi par Aristote comme le fondement de la métaphysique, que l'on ne peut, pour expliquer un fait, remonter à l'infini de cause en cause; et il attribue aux atomes un mouvement naturel, source première de tout autre mouvement : ce mouvement naturel est ce qu'on nomme pesanteur. Ce n'est pas tout : en vertu de la seule pesanteur, la même pour tous les atomes, car elle n'a dans tous qu'une même direction, et, dans le vide, qu'une même intensité, les atomes n'auraient fait que descendre éternellement dans l'abîme du vide, parallèles entre eux comme des gouttes de pluie, sans se rencontrer jamais :

> Imbris uti guttæ caderent per inane profundum,

dit Lucrèce. Et alors, comment les choses se seraient-elles formées? Puisqu'il y a des êtres, assemblages d'atomes, il faut

[1] Stob. *Ecl. phys.* I, p. 348 : *Κινεῖσθαι δὲ κατ' ἀλληλοτυπίαν ἐν τῷ ἀπείρῳ.* Simplic. *in Phys.* fol. 96 : *Δημόκριτος φύσει ἀκίνητα λέγων τὰ ἄτομα, πληγῇ κινεῖσθαί φησιν.*

Digitized by Google

admettre encore que les atomes ont pu, quoique sans intelligence, et par suite sans aucun dessein, mais par un pur hasard[1], dévier, si peu que ce fût, de la ligne de leur chute naturelle. Cette déviation est ce qu'Épicure appelait *déclinaison*. Après avoir attribué à des corps bruts et inertes un mouvement naturel, il leur accorde encore, par une seconde hypothèse, cette activité spontanée, privilége de l'intelligence, dont l'aristotélisme venait de faire le premier ressort de l'univers.

Maintenant, si de la physique on passe à la morale, le bien, la félicité étant le plaisir, comment, parmi les variations continuelles des sensations, s'assurer d'une félicité inaltérable? Ce problème posé par Démocrite, qui, le premier peut-être, a fait du calme, inséparable de la sécurité, la condition essentielle du véritable bien[2], comment Épicure le résoudra-t-il? Comme il a résolu le problème de la formation de l'univers : par la combinaison de l'inertie avec le libre arbitre.

D'abord, comme il n'y a, suivant Épicure, d'autres plaisirs que ceux dont les sens sont la source, et comme tous ces plaisirs, suivant lui encore, sont le résultat de besoins satisfaits, le plaisir n'est que la fin d'une douleur. La douleur est ce que l'on éprouve lorsque quelque impulsion extérieure dérange violemment les particules qui composent le corps; le plaisir est ce que l'on éprouve quand elles reprennent leur place. Du désordre provient la douleur, et du retour à l'ordre le plaisir. Le plaisir ne consiste donc que dans la cessation de la souffrance, et le vrai bien, le seul auquel nous devons aspirer, est de ne pas souffrir. — Mais le moyen d'éviter toutes les causes de souffrance? Premièrement, dit Épicure, la crainte du mal tient parmi nos peines beaucoup plus de place que le mal même. La plus grande cause de crainte est la supersti-

[1] Lucret. l. II, v. 221, 292. — [2] Diog. Laert. IX, 45.

Digitized by Google

tion, l'opinion que l'on a de la puissance des dieux, de celle du destin, et de la vie future, ou, en un mot, du monde surnaturel. En nous faisant comprendre qu'il n'y a rien que matière et mouvement, que les dieux ne peuvent changer le cours des choses, et qu'ils n'ont rien à faire que de vivre oisifs et exempts de tout souci dans les espaces vides qui séparent les mondes, que l'âme, enfin, semblable au corps, cesse d'être comme lui et avec lui, la physique nous guérit de la plupart de nos maux.

Tout, en effet, dans les croyances religieuses d'alors, qu'on ne peint souvent que de couleurs riantes, tout était objet d'appréhension et d'effroi. Tous les mouvements, tous les bruits de la nature semblaient les gestes ou la voix de puissances terribles, toujours près de sévir; un songe, un éclair qui brillait, un oiseau qui passait dans l'air, un chien ou un lièvre traversant le chemin, un mot dit au hasard, tout était présage inquiétant, sujet de lustrations, d'expiations, d'offrandes, de sacrifices; au-dessus de la volonté capricieuse des dieux, un Destin plus redoutable encore, puisqu'on ne pouvait le fléchir; enfin, après cette vie infortunée, une autre vie, autre lieu de douleurs, où la plupart des âmes ne trouvaient que des supplices, où les justes mêmes et les héros regrettaient encore, parmi les ténèbres de l'Érèbe, le séjour de la terre.

Telles étaient les images dont la religion accablait les esprits[1]; en en délivrant l'homme, Épicure le tirait de la plus dure servitude. De là le culte reconnaissant que les Épicuriens rendirent toujours à sa mémoire, comme à celle d'une sorte

[1] « Primus in orbe Deos fecit timor. » — Servius définit la religion par la peur, *ad Æneid.* VIII, p. 1319 : « Religio, id est « metus, ab eo quod mentem religet dicta « religio. » — *Ad Æneid.* II, p. 653 : « Connexa enim sunt metus et religio. » — Florus, I, 8 : « Ita res poposcit, ut ferox « populus deorum metu mitigaretur. »

Digitized by Google

de rédempteur[1]; de là ces réunions solennelles par lesquelles ils célébraient ensemble le jour de sa naissance, et que lui-même avait eu soin de prescrire. Partout était avec eux, soit peinte, soit ciselée sur des vases, gravée sur des anneaux, son image vénérée. Changer quoi que ce fût à sa doctrine eût passé parmi eux pour une entreprise sacrilége; l'un de ses disciples s'était jeté à ses genoux comme pour l'adorer; et Lucrèce semble presque douter si le sage qui est venu briser les antiques idoles, si le libérateur de l'humanité esclave ne fut pas lui-même un être supérieur à la condition humaine et digne d'honneurs divins.

Cependant, si la science met fin à ces peines d'opinion dont l'ignorance et la superstition sont la source, comment se soustraire aussi à toutes les peines réelles de la vie? En se tenant à l'écart des affaires publiques et vivant ignoré, en évitant, comme Épicure nous le conseille en outre, les soucis de la famille, les inquiétudes que donnent une femme et des enfants qu'on chérit, on détournera encore de soi bien des maux. — Mais, délivrés de toutes les peines de l'âme, avons-nous donc aussi un moyen sûr d'échapper à ces douleurs qui nous viennent du corps, et que la tempérance même et la prudence la plus attentive ne sauraient toujours nous éviter? Il en est un, et qui toujours est en notre pouvoir. Les atomes peuvent décliner tant soit peu de leur route naturelle : notre âme aussi, formée des plus mobiles atomes, a la faculté de dévier, de décliner à son gré de la direction que la nature lui imprime.

Rien ne nous empêche donc, si la douleur vient à nous

[1] Cicer. *Tuscul.* I, 21 : « Soleo sæpe mirari nonnullorum insolentiam philosophorum, qui naturæ cognitionem admirantur, ejusque inventori et principi gratias exultantes agunt, eumque venerantur ut Deum: liberatos enim se per eum dicunt gravissimis dominis, terrore sempiterno et diurno ac nocturno metu. »

Digitized by Google

assaillir, de nous en détourner, de fixer notre pensée dans le souvenir du plaisir passé, dans l'attente du plaisir futur; attente certaine, espoir qui ne saurait tromper, puisque le plaisir n'est rien que la fin de la douleur, et que toute douleur prend fin, ne fût-ce que par la mort.

Pour soustraire un moment les atomes à l'uniformité de la loi naturelle, pour interrompre l'effet de l'éternelle pesanteur et commencer, sans l'intervention d'une puissance supérieure, l'édifice du monde, Épicure a eu recours à la supposition arbitraire de la déclinaison; pour soustraire la destinée humaine à la fatalité des circonstances, pour interrompre la chaîne des causes naturelles « ex infinito ne causam causa sequatur, » il invoque pareillement le libre arbitre; le libre arbitre, c'est-à-dire encore la déclinaison.

Declinamus item motus nec tempore certo
Nec regione loci certa, sed ubi ipsa tulit mens,

dit Lucrèce; et plus loin :

. . . . . .Ne mens ipsa necessum
Intestinum habeat cunctis in rebus agendis,
Id facit exiguum clinamen principiorum
Nec regione loci certa nec tempore certo.

Par la déclinaison, comme l'atome échappe à la nécessité de sa propre nature, l'âme échappe au destin, et marche indépendante où le plaisir la conduit :

. . . . . .Fatis avolsa voluntas,
Per quam progredimur quo ducit quemque voluptas.

L'indépendance, tel est le véritable objet que poursuit l'épicurien, le bien suprême auquel il aspire. Le plaisir même, comme on l'a vu, ne consiste pour lui qu'à sortir de la sujétion

Digitized by Google

où nous tiennent nos besoins, et de la souffrance qui y est attachée. Cette délivrance des peines de la vie, la nature elle-même nous y conduit sans cesse, et par un chemin facile; elle commence : à la volonté il appartient d'achever, et d'assurer l'entier l'affranchissement de l'homme.

En résumé, ainsi que ses devanciers Démocrite et Leucippe, Épicure n'a vu, dans la conception d'un monde surnaturel, qu'une source de serviles terreurs. — L'humanité a porté, jusqu'à lui, le joug accablant de la religion, il veut l'en délivrer[1]; il chasse de la nature ces divinités tant redoutées qui la remplissaient de leurs prodiges, et ne laisse à leur place que les lois, nullement mystérieuses, de la géométrie et de la mécanique. Mais, soustraite à l'empire de ses dieux, l'humanité resterait-elle encore dans les chaînes de la fatalité naturelle? Son sort n'en serait que pire. « On peut fléchir des divinités, mais le destin est inexorable, » dit Épicure; et comme il a délivré l'homme des dieux, il le délivre encore de la fatalité. Par la déclinaison, il a rendu inutile dans la formation de l'univers l'intervention de la volonté divine; par la déclinaison, étendue à la volonté humaine, il soustrait l'homme au destin et consomme l'œuvre de son affranchissement.

Mais sur quel fondement Épicure a-t-il pu établir et la déclinaison et le libre arbitre qu'il en déduit?

En supprimant le principe divin, en ne laissant rien subsister que des atomes sans vie, il a détruit, et dans la nature et dans l'homme, la source de l'action[2]; la déclinaison dans

[1] Lucret. l. I, v. 79 :

Quare relligio pedibus subjecta vicissim
Obteritur, nos exæquat victoria cœlo.

v. 930 :

..... Et arctis
Relligionum animos nodis exsolvere pergo.

[2] Leibnitz, en parlant de la philosophie atomistique renouvelée par Gassendi et par les Cartésiens : « Philosophiæ novæ, inertiam rerum et torporem inducentis. » (*De ipsa natura*, ed. Erdman, p. 156.)

Digitized by Google

l'atome ou dans l'âme n'est dès lors qu'un fait inexplicable, un accident absolument fortuit dont il est impossible de rendre aucune raison. Toute réalité une fois réduite à la matière inerte, éparse dans le vide où la meut l'uniforme pesanteur, et la cause divine écartée comme un rêve de la superstition, il ne reste plus à invoquer, pour expliquer et la nature et l'homme, qu'un inintelligible hasard. « Epicurus, dit Tertul-« lien, liberans a negotiis divinitatem et in passivitate omnia « spargens, ut eventui exposita et fortuita... »

Tout autre est la pensée d'où procède le Stoïcisme.

L'un des premiers et des plus illustres Stoïciens, Cléanthe caractérise la philosophie du plaisir par l'idée du *relâchement, ἄνεσις*[1]. Sur l'idée, diamétralement opposée, de l'effort ou *tension, τόνος*, est fondé le Stoïcisme.

De même que les Épicuriens, les Stoïciens pensent que toute réalité est renfermée dans les limites de la nature, de l'existence sensible, et qu'il n'y a pas d'autres êtres que des corps.

Mais si, pour les Épicuriens, les corps se réduisant à la seule matière, substance brute et inerte, la constitution primitive et les premiers mouvements des corps élémentaires, origine de toutes choses, sont des faits sans cause et sans raison, auxquels convient le nom seul de hasard; tout au contraire, suivant les Stoïciens, il n'y a rien qui n'ait sa raison, et que la raison ne puisse expliquer.

La nature sous la loi de la raison, tel est donc le monde des Stoïciens.

Aristote a montré que cela seul qui agit est une réalité,

[1] *Hymn.* apud Stob. *Ecl.* t. I, p. 32 : Οἱ μὲν ὑπὲρ δόξης σπουδὴν δυσέριστον ἔχοντες Ἄλλοι δ' ἐς ἄνεσιν καὶ σώματος ἥδεα ἔργα, κ.τ.λ. Les Stoïciens définissaient le plaisir par le relâchement. Diog. Laert. VII, 114 : Τέρψις δὲ οἷον τρέψις, προτροπὴ τῆς ψυχῆς ἐπὶ τὸ ἀνειμένον.

Digitized by Google

qu'être et agir ne font qu'un, que l'acte ou l'action est l'être même. Cette maxime est le point de départ du Stoïcisme[1]. Mais, tandis qu'Aristote reconnaissait comme nécessaire à l'explication même du mouvement une action première sans mouvement, celle de la pensée, supérieure au temps comme à l'espace, pour les Stoïciens une telle action est une pure chimère; agir n'est autre chose qu'effectuer, faire, ποιεῖν, c'est-à-dire déterminer, en se mouvant soi-même, un mouvement extérieur[2].

Tout être, par cela même qu'il est actif, est donc mobile, par conséquent matériel et passif, par conséquent aussi, corporel.

Tout être étant ainsi actif et passif à la fois, il y a en tout être, suivant les Stoïciens, deux principes, l'un passif, l'autre actif. Par le premier, le corps est susceptible de toutes sortes de modifications et de mouvements : c'est la matière, ὕλη, qui forme la substance, οὐσία. Le second principe est la cause, αἰτία, qui fait de la matière telle ou telle chose déterminée, qui la caractérise, qui la qualifie; et c'est pourquoi les Stoïciens l'appellent la *qualité*, ποιότης[3].

Bien plus, ce qui est vrai de la matière en général l'est de toutes ses parties. Il n'y a donc pas, dans toute la matière,

[1] Cic. *de Nat. Deor.* II, 44 : « Mihi enim « qui nihil agit esse omnino non videtur. »

[2] Simplic. *in Aristot. Categ.* o', f. 2 a.

[3] Diog. Laert. VII, 134 : Δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον· τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν, τὴν ὕλην, κ. τ. λ. Senec. *Epist.* 65; Plutarch. *de Plac. phil.* I, 3; Sext. Empir. *adv. Math.* IX, 11; Nemes. *de Nat. hom.* 2; Simplic. *in Categ.* ν', f. 5 b. — D'après un passage de Cicéron, les Stoïciens auraient donné aussi le nom de *qualités* à tous les corps (*Acad.* I, 7) : « Quod ex utroque (sc. materia et vi), id « jam corpus et quasi qualitatem quandam « nominabant. » Cependant il dit lui-même, un peu plus loin : « Et cum ita moveatur « illa vis, quam qualitatem esse diximus... « illa effici quæ appellant qualia. » Expressions desquelles il résulte que les Stoïciens donnaient au corps, en général, la dénomination de ποιά, et aux forces ou causes celle de ποιότητες.

Digitized by Google

une seule particule, si petite qu'elle soit, qui ne reçoive de la qualité son caractère et ses propriétés.

Ainsi la qualité des Stoïciens, c'est la forme essentielle des Péripatéticiens. Aussi, de même que dans la doctrine péripatéticienne, de même dans celle des Stoïciens, le principe actif, cause de tout ce que devient la matière, est ce qui explique les choses, ce qui en rend compte, et, comme les Stoïciens le nomment, la *raison, λόγος*.

Mais tandis que, dans la philosophie d'Aristote, la forme, sans laquelle la matière ne saurait exister, est, en son essence, un acte immatériel, et ne produit rien dans la nature que par l'attrait qu'elle exerce sans se mouvoir; au contraire, suivant les Stoïciens, si la matière est inséparable du principe actif, ou de la cause, la cause n'est pas, à son tour, moins inséparable de la matière. Celle-ci ne peut subsister sans que la force la maintienne; mais la force ne saurait subsister non plus sans un lieu que lui fournisse la matière : « Neque enim materiam « ipsam cohærere potuisse, si nulla vi contineretur, neque vim « sine aliqua materia; nihil est enim quod non alicubi esse co- « gatur [1]. »

Il y a plus : la force active n'est pas seulement inséparable de la matière avec laquelle elle constitue le corps; de ce qu'elle agit, il suit, s'il est vrai que tout ce qui agit se meut, qu'elle est elle-même corporelle. Toutes les forces, toutes les qualités sont donc autant de corps [2].

Si donc, en premier lieu, la qualité constitutive ne peut faire défaut à aucune des parties de la matière en laquelle elle

[1] Cic. *Acad.* I, 6.

[2] Plutarch. *de Stoic. rep.* 43 : *Οὐδὲν ἄλλο τὰς ἕξεις πλὴν ἀέρας εἶναί φησιν. Τὰς δὲ ποιότητας πνεύματα οὔσας καὶ τόνους ἀεράδεις. Τὰς δὲ ποιότητας αὖ πάλιν οὐσίας καὶ σώματα ποιοῦσι.* Cicer. *Acad.* I, 12 : « Nec vero aut quod efficeret aliquid aut « quod efficeretur posse esse non corpus. »

Digitized by Google

réside, elle ne leur est pas seulement présente à la manière de la forme ou de l'âme dans le système péripatéticien, elle est physiquement et corporellement coétendue à la matière; elle l'embrasse en tous ses contours, elle la parcourt et la pénètre dans toute sa profondeur; elle occupe, elle remplit avec elle l'espace[1]. Ainsi se trouve renversé le principe que deux corps ne peuvent en même temps occuper le même lieu[2]. Comme Épicure par l'hypothèse de la déclinaison, de même les Stoïciens, par celle de la pénétration absolue, attribuent à un corps, pour lui faire jouer un rôle qui appartient à la cause incorporelle, une propriété qu'exclut l'idée même de corps.

En second lieu, si la cause est selon les Stoïciens la raison (λόγος) des modifications de la matière, ce n'est pas qu'elle soit, comme dans la philosophie d'Aristote, la cause finale immobile, vers laquelle se dirigent les mouvements; c'est qu'elle se meut au sein de la matière, et y produit successivement avec ordre, comme une semence qui se développe, la multiplicité qu'elle contient; et c'est pourquoi les Stoïciens l'appellent, d'un nom qui renferme à la fois le nom de raison et celui de semence, une raison séminale : λόγος σπερματικός[3].

Aussi, tandis que, dans la physiologie d'Aristote, l'œuvre de

[1] Stob. *Ecl.* t. I, p. 328 : *Τοσούτῳ μὲν οὖν διαφέρειν τὸ εἶδος τῆς μορφῆς, ὅτι τὸ μέν ἐστι διῆκον διὰ βάθους, ἡ δ' ἐπιπολαίως.*

[2] De là ces expressions toutes particulières au stoïcisme dans leur application à la cause active : *συνέχειν* d'une part, de l'autre *διήκειν, διαχωρεῖν, διαθεῖν, διαφοιτᾶν, διατείνειν.* Alex. Aphrod. *De Mixt.* p. 141; Diog. Laert. VII, 38; Nemes. *De Nat. hom.* c. 2; Clem. Alex. *Protrept.*, et *Strom.* ap. Gatak. *ad M. Antonin.* IV, 40. Cf. Cic. *De Natura Deor.* I, 14; II, 9, 54, 55; Stob. *Ecl.* t. I, p. 376 : *Σῶμα διὰ σώματος ἀντιπαρήκειν.* — *Τῶν σωμάτων ἀντιπαρέκτασιν.* P. 273 : *Σώματος ὅλου δι' ὅλου ἑτέρου τινὸς διερχομένου.* Alex. Aphrod. *De Mixt.* p. 141; Plutarch. *adv. Stoic.* 37, 45. Diog. Laert. VII, 151 : *Τὰς κράσεις δὲ δι' ὅλου γίνεσθαι, καθ' ἃ φησιν ὁ Χρύσιππος ἐν τῇ τρίτῃ τῶν φυσικῶν, καὶ μὴ κατὰ περιγραφὴν καὶ παράθεσιν.*

[3] Diog. Laert. VII, 136, 148; Plutarch. *De Plac. phil.* I, 7; M. Antonin. IV, 14, 120; Cleanth. ap. Stob. *Ecl.* t. I, p. 372; Senec. *Quæst. nat.* III, 29.

Digitized by Google

la reproduction était partagée entre les deux principes, actif et passif; que la femelle, principe passif, était considérée comme fournissant la matière, à laquelle le principe mâle imprimait le mouvement, selon les Stoïciens, le germe vient du mâle; il réunit en lui seul avec la matière la force qui l'organise, et il ne reçoit de la femelle que la nourriture et l'accroissement[1].

La cause réunissant donc et le principe actif et le principe passif, les Stoïciens la représentaient comme mâle et femelle tout ensemble[2]. C'est ce qu'avaient déjà fait avant eux les Pythagoriciens.

Maintenant il est un corps qui à l'élément passif de la matière unit la force la plus active, un corps assez subtil aussi pour pénétrer partout sans obstacle. Ce corps est celui dans lequel les philosophes, en général, et particulièrement Héraclite, avaient fait consister la cause efficiente ou motrice : c'est le feu. Des quatre éléments dont tout est composé, disent les Stoïciens après Aristote, Platon et la plupart de leurs devanciers, il en est deux passifs et deux actifs : les premiers sont la terre et l'eau, les autres l'air et le feu. L'air lui-même n'est encore, relativement au feu, qu'une matière passive qui lui sert de véhicule. Le feu porté par l'air est la force qui le meut, et qui par lui meut tout[3]. D'abord, nulle partie de la nature, nul élément où ne se trouve le feu; la terre en est remplie, comme le prouvent et la chaleur de tant de sources qui jail-

[1] Diog. Laert. VII, 159; Plutarch. *De Plac. phil.* V, 3; Valer. Soran. ap. Augustin. *De Civ. Dei*, VII, 9; Plutarch. *De Stoic. rep.* 41; *De Plac. phil.* V, 15; v. J. Lips. *Physiol. stoic.* III, 6.

[2] Damasc. ap. Cudworth. *Syst. intellect.* t. I, p. 448 : *Ἀρσενόθηλυν αὐτὴν* (sc. *τὴν αἰτίαν*) *ὑπεστήσαντο πρὸς ἐνδειξιν τῆς πάντων γεννητικῆς οὐσίας.* Valer Soran. ap. Augustin. *De Civ. Dei*, VII, 9.

[3] Cic. *Acad.* I, 8 : « E quibus (sc. elementis) aer et ignis movendi vim habent « et efficiendi; reliquæ partes, accipiendi « et quasi patiendi, aquam dico et terram. Nemes. *De Nat. hom.* 5 : *Λέγουσι δὲ οἱ Στωικοὶ τῶν στοιχείων τὰ μὲν εἶναι δραστικά, τὰ*

Digitized by Google

lissent de son sein, et les flammes que lancent les volcans, et l'étincelle que le choc arrache des veines mêmes d'un caillou; l'eau devient solide dès que l'aquilon lui enlève sa chaleur; ce qui maintient liquides fleuves, lacs et mers, c'est donc le feu. L'air même, le plus froid de tous les éléments, ne peut être nulle part privé de feu; car l'air n'est que la vapeur en laquelle la présence du feu a converti l'eau. Le ciel enfin est tout composé de feu[1].

Ensuite, dans toute la nature, c'est avec la chaleur que s'allume périodiquement et que s'éteint la vie; et, dans chaque être particulier, c'est d'une source de chaleur qui lui est propre que procèdent tous les mouvements et toutes les fonctions. Non-seulement donc le feu est répandu partout, mais partout c'est du feu que toute action procède, et c'est dans le feu que réside toute vertu[2].

Maintenant, le feu que nous voyons ici-bas, et que nous employons aux différents usages de la vie, ne fait, livré à lui-même, que détruire, et détruire sans règle ni mesure tout ce qu'il rencontre. La vraie cause, la raison séminale des choses, produit au contraire et conserve; et pour produire et conserver, elle procède avec mesure et avec ordre. Elle procède, par conséquent, selon les règles d'un art; art primordial, sur lequel tous les autres arts sont venus ensuite prendre modèle; art infaillible, empreint d'une suprême raison. Or, cette marche

δὲ παθητικά· δραστικὰ μὲν ἀέρα καὶ πῦρ, παθητικὰ δὲ γῆν καὶ ὕδωρ.

[1] Plutarch. *adv. Stoic.* 49; Cic. *De Nat. Deor.* l. II.

[2] Cic. *De Nat. Deor.* II, 9 : « Omne igitur quod vivit..... id vivit propter inclusum in eo calorem. Ex quo intelligi debet eam caloris naturam vim habere in « se vitalem per omnem mundum pertinentem. Omnes igitur partes mundi..... « caloræ fultæ sustinentur. » III, 14 : « Omnem vim esse ignem; itaque et animantes, « cum calor defecerit, tum interire, et in « omni natura rerum id vivere, id vigere, « quod caleat. »

Digitized by Google

assurée, pleine de raison et d'art, c'est celle qu'on voit suivre aux astres, formés du feu céleste; c'est celle qu'imprime aux plantes, en les faisant fleurir et germer, la chaleur du soleil. Donc c'est le feu seul du ciel qui, caché dans tous les êtres, de quelque nature et de quelque ordre qu'ils soient, est la raison et la cause de leurs mouvements et de leur vie. Ce feu céleste, dont la substance est une sorte d'air plus subtil que l'air proprement dit, un souffle, ou esprit, πνεῦμα; c'est ce qu'on nomme l'éther.

Dans chaque être et dans le monde entier, le principe actif peut donc être défini, suivant les Stoïciens, un feu artiste, *artifex*, marchant par une voie certaine à la production des choses, ὁδῷ βάδιζον εἰς γένεσιν [1]; et son nom est l'éther ou l'esprit [2].

Jusque-là, et en établissant que tout dans la nature a pour cause l'opération régulière de l'éther ou du feu céleste, la philosophie de Zénon et de Cléanthe ne fait que reproduire, avec de nouveaux développements et des applications nouvelles, l'antique théorie d'Héraclite.

Mais quelle est la propriété première de la cause? Quelle est, par conséquent, la première raison de sa vertu et de sa puissance? C'est le problème, posé et résolu par Aristote, dont le stoïcisme vient donner à son tour une solution nouvelle.

L'essence de la cause, avait dit Aristote, est l'acte, le pur acte; c'est pourquoi la cause première n'est ni le feu, ni aucune autre substance matérielle, mais la simple et immatérielle pensée. Le feu est la cause première, disent maintenant les

[1] Diog. Laert. VII, 137, 148, 156: Πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν. Plut. *De Plac. phil.* I, 7; Cic. *De Nat Deor.* II, 11, 15, 22, 32. Voy. Gatak. *ad M. Anton.* I, 9.

[2] Plutarch. *De Plac. phil.* I, 6, 7; Cic. *De Fin.* IV, 5; *De Nat. Deor.* I, 14, 15; Stob. *Ecl.* t. I, p. 372.

Digitized by Google

Stoïciens, parce que l'essence de la cause est l'effort, ou tension, *τόνος*[1].

On a vu que, suivant les Stoïciens, il n'est point d'acte exempt de mouvement. Si le mouvement peut être dit imparfait, comme l'a remarqué Aristote, ce n'est point, disent-ils, qu'il soit un acheminement à l'acte; car il est par lui-même tout acte, et toute réalité; on ne peut l'appeler imparfait ou inachevé que par rapport à l'effet extérieur qu'il produit, et qu'il ne peut conduire que successivement à son terme[2].

Si donc le mouvement ne se réduit pas, comme le matérialisme des atomistes le suppose, à un phénomène entièrement passif, s'il y a une action qui le commence et le cause, et si, d'autre part, il n'y a pas d'action séparée du mouvement, que reste-t-il entre l'élément passif du mouvement, le seul connu des atomistes, et un acte pur, immobile, tel que l'imaginait Aristote? Il reste le mouvement actif de l'effort, l'effort ou, selon l'expression même introduite dans la science par les Stoïciens, la tension, *τόνος, ἐπίτασις*.

Dans la doctrine péripatéticienne, la tendance naturelle, principe immédiat du mouvement, ne fait qu'obéir à l'attrait de l'acte pur; en sorte que la nature, définie par Aristote : ce qui a en soi-même le principe de son mouvement, ne semble être encore, en dernière analyse, qu'une puissance passive mise en mouvement par la cause finale. Dans le système des Stoïciens, au contraire, la cause première est la tendance seule, se déterminant elle-même au sein de la matière; en d'autres

[1] Plutarch. *adv. Stoic.* 49 : *Ἀέρα δὲ καὶ πῦρ αὐτῶν τ' εἶναι δι' εὐτονίαν ἐκτατικὰ, καὶ τοῖς δυσὶν ἐκείνοις ἐγκεκραμένα τόνον παρέχειν καὶ τὸ μόνιμον καὶ οὐσιῶδες.*

[2] Simplic. *in Categ.* ὁ f. 3 b : *Τὸ ἀτελὲς ἐπὶ τῆς κινήσεως εἰρῆσθαι, οὐχ ὅτι οὐκ ἔστιν ἐνέργεια, ἔστι γὰρ πάντως, φασὶν, ἐνέργεια, ἀλλ' ἔχει τὸ πάλιν καὶ πάλιν, οὐχ ἵνα ἀφίκηται εἰς ἐνέργειαν, ἔστι γὰρ ἤδη, ἀλλ' ἵνα ἐργάσηταί που ἕτερον, ὁ ἐστι μετ' αὐτήν.*

Digitized by Google

termes, la tension active de l'effort. Suivant Aristote, tout s'explique par l'acte, et si la pensée est pour lui le premier principe, c'est qu'elle lui semble exclure seule, par sa simplicité absolue, tout élément matériel et passif, c'est qu'elle lui semble répondre seule à l'idée pure de l'acte, exempt de tout mouvement. Suivant les Stoïciens, tout s'explique par la tension; et si l'esprit, ou le feu, est la cause de tout, c'est que, seul de tous les êtres, la tension est sa nature et son essence même [1]. C'est pourquoi rien n'est fort contre lui, rien n'est fort sans lui : « Spiritus sine quo nihil validum, contra quem nihil validius est [2]. »

Héraclite avait dit : Παλίντονος ἁρμονίη κόσμου ὅκωσπερ λυρῆς καὶ τόξου [3]. C'était une chose ordinaire aux anciens que de montrer, par l'exemple de la lyre et de l'arc, qui ne peuvent rester toujours tendus, que rien ne peut subsister sans une succession alternative de travail et de repos : Ὥσπερ γὰρ ὄργανον ἄνεσιν καὶ ἐπίτασιν λαμβάνον ἡδὺ γίνεται, οὕτω καὶ ὁ βίος, disait Démocrite [4]. Χρήζει γὰρ ὁ βίος τυγχάνειν καὶ ἀνεσίος καὶ ἐπιτάσιος, dit le pythagoricien Criton [5]; Horace :

Neque semper arcum tendit Apollo [6].

Mais les paroles d'Héraclite devaient être, de plus, l'abrégé d'un système entier de physique et de cosmogonie. Il expliquait la nature, comme le firent depuis les Stoïciens, par un

[1] Plutarch. *De Stoic. repugn.* 7 : Πλήγη πυρὸς ὁ τόνος ἐστί. Πλήγη πυρὸς signifie ici la force impulsive du feu.

[2] Senec. *Quæst. nat.* II, 6.

[3] Plutarch. *De Isid. et Osir.* 45. Dans Origène, *Philosophum.* IX, 9, au lieu de παλίντονος, il y a παλίντροπος. Plato, *Conviv.* p. 187 c : Τὸ ἐν γάρ φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι, ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας. — Pour le sens de παλίντονος, voy. *Schol.* Hom. *Iliad.* Θ, 266.

[4] Anton. *Meliss.* II, 45. Voy. Gataker *ad M. Anton.* IV, § 26.

[5] Orelli, *Opusc. græc. vet. sentent.* Lips. 1821, t. II, p. 328. Cf. Demophil. *Simil.* 4, *ibid.* t. I, p. 4.

[6] C'est dans le même sens qu'Horace dit aussi :

Misce stultitiam consiliis brevem,
Dulce est desipere in loco.

Digitized by Google

feu qui s'embrasait et s'éteignait tour à tour[1]; il est très-probable qu'il avait eu également, avant les Stoïciens, la pensée d'expliquer, par une tension et un relâchement alternatifs, les deux états alternatifs et contraires du feu. A la même conception se rapporte, sans doute, cette autre sentence du même philosophe : que Jupiter a fait le monde en se jouant[2]. Le monde, suivant Héraclite, était le résultat de l'extinction partielle du feu divin[3]; l'extinction, ainsi qu'on vient de le voir, était pour lui, selon toute apparence, comme pour les Stoïciens, le relâchement, succédant à la tension. Or, ce que l'on considérait communément, et à juste titre, comme devant alterner, dans la vie humaine, avec le travail, *πόνος, σπουδή*, pour que le relâchement alternât avec la tension, ce n'était pas le repos pur et simple, mais le jeu, *παιδιά*, *jocus*.

Le but du jeu est le repos, dit Aristote; car le travail demande peine et contention; et c'est pourquoi il faut employer à propos les jeux comme un remède nécessaire. Le mouvement qu'ils donnent à l'âme lui sert de relâchement, et, par le plaisir qu'elle y prend, la repose[4]. « Danda est remissio animis, « dit Sénèque, nec in eadem intentione æqualiter retinenda « mens, sed ad jocos revocanda. » Ésope, enfin, dans Phèdre :

Cito rumpis arcum, semper si tensum habueris;
At si laxâris, cum voles erit utilis.
Sic lusus animo debet aliquando dari,
Ad cogitandum melior ut redeat tibi.

[1] Clem. Alex. *Strom.* V, p. 599 B; Diog. Laert. IX, 7-9.

[2] Procl. *in Tim.* p. 101 : *Ἄλλοι δὲ καὶ τὸν δημιουργὸν ἐν τῷ κοσμουργεῖν παίζειν εἰρήκασι, καθάπερ Ἡρακλεῖτος.*

[3] Diog. Laert. IX, 7; Clem. Alex. *Strom.* V, p. 599.

[4] *Polit.* VIII, 2 : *Ἡ δὲ παιδιὰ χάριν ἀναπαύσεώς ἐστι· τὸ δ' ἀσχολεῖν συμβαίνει μετὰ πόνου καὶ συντονίας· διὰ τοῦτο δεῖ παιδιὰς εἰσάγεσθαι καιροφυλακοῦντας τὴν χρῆσιν, ὡς προσάγοντας φαρμακείας χάριν· ἄνεσις γὰρ ἡ τοιαύτη κίνησις τῆς ψυχῆς, καὶ διὰ τὴν ἡδονὴν ἀνάπαυσις.* Conf. *Eth. Nicom.* X, 6.

Digitized by Google

Dans la sentence d'Héraclite, il faut, sans doute, reconnaître cette pensée, développée depuis par les Stoïciens, que le monde est résulté du relâchement, ἄνεσις, de la nature divine. D'un autre côté, dans le même temps où Aristippe faisait du plaisir le souverain bien et le but de la vie, les Cyniques, proposant pour idéal à l'homme la vie laborieuse d'Hercule[1], couronnée par l'apothéose, établissaient que la condition de tout bien, et peut-être le bien même, était le contraire du plaisir, la peine, ou travail, πόνος[2]; et le but de la peine, disait encore Diogène, était l'*eutonie* de l'âme, εὐτόνια[3]; l'eutonie, c'est-à-dire une juste et suffisante tension[4].

Mais le premier, faisant consister dans l'effort ou tension le caractère même et l'essence de la cause, Zénon de Cittium l'érige en un principe universel par lequel tout doit s'expliquer, suit dans la nature, soit dans l'homme, soit en Dieu même. Physique, logique morale, toutes les parties de sa philosophie, avec toutes les théories particulières qu'elles comprennent, ne sont que des développements et des applications différentes de cette seule et unique idée de la tension, et du relâchement, qui en est le contraire.

Premièrement, tout corps, et par conséquent tout être, selon les Stoïciens, a deux propriétés fondamentales : la grandeur ou étendue, μέγεθος[5], et la résistance, ἀντιτύπια. L'une et l'autre s'expliquent par la tension. En effet, la grandeur résulte des distances; le corps, disent les Stoïciens, est ce qui

[1] Diog. Laert. VI, 2, 13; Plutarch. *in Themist.* c. 1; Epictet. *Dissert.* IV, 9; Augustin. *De Civ. Dei*, XIV, 20.

[2] Diog. VI, 2, 71, 104; Stob. *Serm.* XXIX, 65; Cratet. *Epist.* 2.

[3] Stob. *Serm.* VII, 18; cf. XXIX, 92.

[4] Euripide disait à peu près de même : Οἱ πόνοι τίκτουσι τὴν εὐανδρίαν. Ap. Stob. *Serm.* XXIX, 32; cf. *ibid.* 5, 14, 22, 23, 34, 44. Pythagore : Τὰ ἐπίπονα τῶν ἡδέων μᾶλλον ἡγοῦ συντελεῖν εἰς ἀρετήν. *Ibid.* I, 26; cf. XVII, 8.

[5] Sext. Empir. *Pyrrh. hypotyp.* III, 39, 45.

Digitized by Google

est distant selon les trois dimensions, *τριχῇ διάστατον*. Mais les distances sont des lignes droites; or la ligne droite, c'est, disent encore les Stoïciens, la ligne dont la tension est la plus grande possible, *εἰς ἄκρον τεταμένη*[1]; en effet, la tension ne produit-elle pas la dilatation, c'est-à-dire l'augmentation des distances? Ainsi la tension fait la rectitude, et la rectitude l'étendue.

A cette théorie se rattachent, sans aucun doute, les idées qu'exprime le stoïcien Sénèque sur la rectitude inflexible qui est, dit-il, le propre du bien et de la vertu :

« Honestum nec remitti nec intendi posse, non magis quam « regulam qua rectum probari solet : quam si flectes, quidquid « ex illa mutaveris injuria est recti. Idem ergo de virtute dice- « mus : et hæc recta est; flexuram non recipit. Rigida est; am- « plius intendi non potest[2]. »

On trouve dans la langue latine[3] le mot *rigor* employé pour signifier une ligne droite. Il se pourrait que cette locution eût son origine dans les idées et dans le langage des Stoïciens. Probablement, du moins, ce ne fut guère qu'à partir de l'époque où florissait la philosophie stoïcienne que l'on commença à employer, concurremment avec le mot *μέγεθος*, pour signifier la grandeur, le mot *ἔκτασις*, mot dont la composition, comme celle des termes analogues *extensio* et *étendue*, implique l'idée que la grandeur résulte du développement de la tension.

Quant à la résistance par laquelle le corps maintient, contre

[1] Simplic. *in Arist. Categ.* ν', f. 3 b : *Τὸ σχῆμα οἱ Στωϊκοὶ τὴν τάσιν παρέχεσθαι λέγουσιν, ὥσπερ καὶ τὴν μεταξὺ τῶν σημείων διάστασιν· διὸ καὶ εὐθεῖαν ὁρίζονται γραμμὴν τὴν εἰς ἄκρον τεταμένην.*

[2] *Epist.* 71. Le rapport des idées exprimées par *tenor* et *rigor* est aussi indiqué dans ce passage de Pline (VII, 19) : « Exit hic « animi tenor aliquando in rigorem quem- « dam torvitatemque naturæ duram et in- « flexibilem. »

[3] Chez les *agrimensores*.

Digitized by Google

les forces du dehors, la situation de ses parties, la cohésion en est le principe.

Le premier caractère qui distingue les corps naturels des simples aggrégats, formés par des causes extérieures, tels qu'un tas de blé, une corde, un navire, c'est, dit Sénèque, que les corps naturels étant continus, συνεχῆ, dans toute leur étendue, ils sont unis ou uns avec eux-mêmes. Par cette union de toutes leurs parties, ils résistent et se maintiennent dans leur forme. En effet, dit Sénèque, des parties indépendantes et détachées, telles que des grains de poussière, ne sauraient résister et se maintenir : « Teneri disjecta non possunt[1]. » Résister est un effort, l'effort ou tension implique l'union; un corps composé ne saurait faire effort, si toutes ses parties n'y conspirent et n'y contribuent : « Quæ intensio nisi ex uni-« tate? — Numquam enim contexti nisi per unitatem corporis « nisus est, cum partes consentire ad intensionem debeant, « et conferre vires[2]. »

Or de là il suit aussi que pour maintenir uni un corps composé de parties différentes et plus ou moins hétérogènes, tels que sont tous ceux que nous voyons, il faut que quelque autre corps plus homogène et plus un, le pénétrant en tous sens, le contienne dans sa propre tension. Et enfin, dit Sénèque, de même qu'il n'y aurait rien qui fût mis en mouvement par autre chose que soi, s'il n'y avait d'abord quelque chose qui tînt le

[1] *Quæst. nat.* II, 2 : « Numquid dubium est « quin ex his corporibus quæ videmus tracta-« musque, quæ aut sentiuntur aut sentiunt, « quædam sint composita? illa constant « aut nexu aut acervatione, ut puta funis, « frumentum, navis; rursus non compo-« sita, ut arbor, lapis..... Expedire me « poteram, si philosophorum lingua uti « voluissem, ut dicerem unita corpora... « Si quando dixero unum, memineris me « non ad numerum referre, sed ad natu-« ram corporis, nulla ope externa sed uni-« tate sua cohærentis. » — *Unita* est la traduction du grec ἡνωμένα. Sext. Empir. *adv. Phys.* I, 2 : Τῶν σωμάτων τὰ μέν ἐστιν ἡνωμένα, τὰ δὲ ἐκ συναπτομένων, κ. τ. λ. Voy. Gatak. *ad M. Anton.* VII, 13.

[2] *Quæst. nat.* II, 6.

Digitized by Google

mouvement de soi seul, de même, pour expliquer la cohésion et la tension des corps naturels, il faut, en définitive, remonter à un corps un par lui-même, qui ne tienne que de soi seul la cohésion et la tension. « Et tamen mehercules per aliud nihil « intendi poterit, nisi per semetipsum fuerit intentum. Dicimus « enim eodem modo non posse quidquam ab alio moveri, nisi « aliquid fuerit mobile ex semetipso[1]. »

Or, ce corps essentiellement capable de tension, c'est l'esprit, *spiritus*, *πνεῦμα*. Ne voyons-nous pas des tourbillons de vent porter à de grandes distances des poids énormes, renverser les édifices de dessus leurs fondements, arracher des forêts entières, remuer et soulever les eaux de l'Océan? D'où lui vient cette force, sinon de sa tension? tension que rend sensible une expérience vulgaire, celle de la résistance qu'oppose à la pression ou au choc l'air qui remplit une outre : « Intensionem aeris « ostendent tibi inflata nec ad ictum cedentia[2]. »

Deux choses encore prouvent la tension puissante des corps aériformes, savoir : leur vélocité et leur dilatation « velocitas et « diductio ». Le son est un effet de la tension de l'air; or un même son se fait entendre en même temps à des villes entières[3]. — Mais, quelle que soit la vitesse de l'air, il y a un corps aériforme, un esprit bien plus vite encore. Quoique l'éclair et la foudre semblent se produire en un même instant, dit Sénèque, nous voyons l'éclair avant d'entendre la foudre. La lumière est donc plus rapide dans son mouvement que le son. L'éther, qui est la matière de la lumière, est plus rapide que l'air, qui est celle du son; plus rapide, par conséquent plus rare et plus subtil, et, par conséquent encore, plus tendu.

Au contraire, rien de plus rare et de plus subtil que l'éther,

[1] *Quæst nat.* II, 6. — [2] *Ibid.* 8. — [3] *Ibid.* 8, 9.

Digitized by Google

propre. Cette qualité n'est encore autre chose que la tension de l'esprit particulier qui pénètre le corps, et que cet esprit même. Dans les corps inanimés, tels qu'une pierre ou qu'un morceau de bois, ou dans certaines parties des êtres animés, telles que les os, les ongles et les cheveux, la qualité ou la force se distingue à peine de la cohésion. Elle ne fait que contenir, maintenir les parties dans un ordre constant; les Stoïciens ne lui attribuent, à l'exemple d'Aristote, que le nom d'habitude, ἕξις[1].

Dans les plantes, la force n'est plus une simple habitude, mais une cause génératrice; c'est une nature, φύσις[2]. Or c'est par une tension d'un ordre supérieur que l'esprit éthéré triomphe, dans la plante, de l'inertie et du poids de la matière, pour y accomplir les fonctions de la vie et de la nutrition. Par la tension de l'esprit qui la remplit, une semence logée dans une fente d'un rocher l'écarte et le disjoint; c'est par la même cause que

[1] Plutarch. *adv. Stoic.* 49 : *Ἀέρα δὲ καὶ πῦρ αὐτῶν τ' εἶναι δι' εὐτονίαν ἐκτατικὰ, καὶ τοῖς δυσὶν ἐκείνοις ἐγκεκραμένα τόνον παρέχειν καὶ τὸ μόνιμον καὶ οὐσιῶδες. Ibid.* 43 : *Οὐδὲν ἄλλο τὰς ἕξεις πλὴν ἀέρας εἶναί φησιν* (sc. ὁ Χρύσιππος) · *ὑπὸ τούτων γὰρ συνέχεται τὰ σώματα · καὶ τοῦ ποῖον ἕκαστον εἶναι τῶν ἕξει συνεχομένων αἴτιος ὁ συνέχων ἀήρ ἐστιν, ὃν σκληρότητα μὲν ἐν σιδήρῳ, πυκνότητα δ' ἐν λίθῳ, λευκότητα δ' ἐν ἀργύρῳ καλοῦσι... Τὰς δὲ ποιότητας πνεύματα οὖσας καὶ τόνους ἀερώδεις, οἷς ἂν ἐγγένωνται μέρεσι τῆς ὕλης, εἰδοποιεῖν ἕκαστα καὶ σχηματίζειν.*

[2] Simplic. *in Arist. Categ.* κ' f. 6 b : *Ἐπὶ τῶν ἡνωμένων μόνων ἐκτὰ ἀπολείπουσιν, ἐπὶ δὲ τῶν κατὰ συναφὴν, οἷον νεὼς, καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ διάστασιν, οἷον στράτον, μηδὲν εἶναι ἐκτὸν μηδὲ εὑρίσκεσθαι πνευματικόν τι ἐν ἐπ' αὐτων.* Sext. Empir. *Adv. Math.* IX, 81 : *Τῶν ἡνωμένων σωμάτων τὰ μὲν ὑπὸ ψιλῆς ἕξεως συνέχεται, ὡς λίθοι καὶ ξύλα, τὰ δὲ ὑπὸ φύσεως, καθάπερ τὰ φυτὰ, τὰ δὲ ὑπὸ ψυχῆς τὰ ζῶα.* Achill. Tat. *Isag. Arat.* 14 : *Ἔστι δὲ ἕξις πνεῦμα σώματος συνεκτικόν.* Nemesius, *de Nat. hom.* 2, en parlant des Platoniciens : *Ζῆν μὲν λέγουσι καὶ πάντα ἄψυχα ἐκτικὴν ζωὴν, καθ' ὃ συνέχεται ὑπὸ τῆς τοῦ παντὸς ψυχῆς, τῷ εἶναι καὶ μὴ διαλύεσθαι.* (V. Gatak. *ad M. Anton.* VI, 14.) Augustin, *de Civ. D.* VII, 23 : « Varro... tres esse affirmat « animæ gradus in omni universaque na- « tura : unum qui omnes corporis partes « quæ vivunt transit, et non habet sensum, « sed tantum ad vivendum valetudinem; « hanc vim in nostro corpore permanare « dicit in ossa, ungues, capillos, sicut in « mundo arbores sine sensu aluntur et cre- « scunt, et modo quodam suo vivunt, etc. » (Cf. Philo, ap. Gatak. loc. laud., et Diog. Laert. VII, 138.)

Digitized by Google

l'arbre se dresse vers le ciel et étend ses branches de toutes parts, que la faible moisson élève et supporte le poids de ses épis. « Quid autem aliud producit fruges, et segetem imbecillam ac « virentes erigit arbores ac distendit in ramos aut in altum eri- « git, quam spiritus intensio et unitas[1] ? »

Dans l'animal, aux fonctions de la nature s'ajoutent celles de l'âme, ψυχή. Les fonctions de l'âme sont la sensation, αἴσθησις, et l'appétit, ὁρμή[2]. Dans la sensation, passive en apparence, il fallait, suivant Aristote, reconnaître déjà une opération active[3]; suivant les Stoïciens, les différents sens peuvent se définir des esprits tendus du siége central de l'âme aux différents organes, πνεύματα ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐπὶ τὰ ὄργανα τεταμένα[4]. C'est pourquoi entre l'état de veille, où les sens sont en activité, et le sommeil, où ils reposent, la différence est celle de la tension et du relâchement. Le sommeil, disait Zénon, est le relâchement de l'esprit sensitif, relâchement par suite duquel l'âme se contracte, s'affaisse et retombe sur elle-même. Le relâchement de l'esprit sensitif porté jusqu'à la dissolution, c'est la mort[5].

En effet, sentir, disent les Stoïciens, c'est affirmer et juger. L'objet extérieur imprime en nous, comme fait un cachet sur de la cire molle, une sorte d'image, qui le représente, et qu'on

[1] Senec. *Quæst. nat.* II, 7.

[2] Diog. Laert. ap. Salmas. *ad Epictet.* p. 123.

[3] *De An.* III, 2.

[4] Plutarch. *De Plac. phil.* III, 8. *Ibid.* IV, 21 : Ἀπὸ δὲ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐπτὰ μέρη εἰσὶ τῆς ψυχῆς ἐκπεφυκότα καὶ ἐκτεινόμενα εἰς τὸ σῶμα. Diog. Laert. VII, 52 : Αἴσθησις δὲ λέγεται κατὰ τοὺς Στωϊκοὺς τό τε ἀφ' ἡγεμονικοῦ πνεῦμα καὶ ἐπὶ τὰς αἰσθήσεις διῆκον, κ. τ. λ. Cf. 159.

[5] Cic. *De Divin.* II, 58 : « Contrahi au- « tem animum Zeno et quasi labi putat « atque concidere, et ipsum esse dormire. » Diogen. Laert. VII, 158 : Τὸν δὲ ὕπνον γίνεσθαι ἐκλυομένου τοῦ αἰσθητικοῦ περὶ τὸ ἡγεμονικόν. Plutarch. *De Plac. phil.* V, 23 : Τὸν μὲν ὕπνον γίνεσθαι ἀνέσει τοῦ αἰσθητικοῦ πνεύματος. Ἄνεσις καὶ ἔκλυσις τοῦ αἰσθητικοῦ πνεύματος, θάνατος.

Digitized by Google

appelle l'apparition ou vision (φαντασία[1], que Cicéron traduit par *visum*[2]); l'impression ainsi reçue n'est que passion, πάθος, ou affection passive de l'organe sensitif. Mais ce n'est pas là toute la sensation. Sentir, c'est reconnaître la vision pour réelle, pour conforme à un objet d'où elle émane, c'est l'approuver à ce titre, et y consentir. Par le consentement seul on saisit l'objet extérieur, on s'en empare, et, selon l'expression employée pour la première fois en ce sens par Zénon[3], on la comprend, καταλαμβάνει. Toute sensation n'est donc, à vrai dire, rien qu'un consentement[4]; consentement, c'est-à-dire action, contention, tension de l'âme.

Quant à l'appétit, ὁρμή, on peut le définir suivant les Stoïciens, une extension de l'âme vers l'objet désirable : ἔκτασις τῆς ψυχῆς ἐπὶ τὸ ὀρεκτόν[5]. En effet, par la douleur, par la crainte, par l'aversion, l'âme, disent les Stoïciens, s'affaisse et se contracte; par la joie, l'espoir, et le désir ou appétit, elle se soulève, se dilate, s'épand. De là ces expressions employées habituellement dans la philosophie stoïcienne, pour caractériser les deux ordres opposés d'affections; d'une part συστολή (en latin *contractio*), μείωσις, ταπείνωσις (en latin *demissio*), et peut-être πῆξις; d'autre part ἔπαρσις (en latin *elatio*) et διαχύσις[6].

[1] Diog. Laert. VII, 50. Plutarch. *De Plac. phil.* IV, 12; Sext. Empir. *adv. Math.* VII, 228; *Pyrrh. hypotyp.* II, 7; III, 5.

[2] *Acad.* I, 12.

[3] Cic. *Acad.* II, 47.

[4] Cic. *Ibid.* 33 : « Sensus ipsos assensus esse. » Stob. *Serm.* Append. XX, 15, 17 : Οἱ Στωϊκοὶ πᾶσαν αἴσθησιν εἶναι συγκατάθεσιν καὶ κατάληψιν.

[5] Simplic. *in Epictet. Man.* 1.

[6] Diog. Laert. VII, 114. Cic. *Tuscul.* IV, Suid. *vv.* εὐπάθεια, ἡδονή, χάρα. Galen. *De Dogm. Hippocr. et Plat.* l. IV, ap. Salmas. *ad. Epictet.* p. 60 : Οὐ τὰς κρίσεις αὐτὰς τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ τὰς ἐπὶ ταύταις ἀλόγους συστολὰς καὶ ταπεινώσεις καὶ δείξεις ἐπάρσεις τε καὶ διαχύσεις ὑπολαμβάνουσιν εἶναι τὰ τῆς ψυχῆς πάθη. Au lieu de δείξεις, Saumaise propose δήξεις; peut-être faut-il lire πήξεις (Chrysipp. ap. Stob. *Serm.* CIII, 22 : Ὅταν αἱ μέσαι πράξεις αὗται προσλάβωσι τὸ βέβαιον καὶ ἐκτικὸν καὶ

Digitized by Google

Suivant les Stoïciens, en un mot, l'appétit et les affections qui s'y rattachent s'expliquent, comme l'être lui-même, par les deux mouvements contraires de l'expansion et de la concentration, ou de la tension et du relâchement de l'*esprit*.

L'esprit est essentiellement raison et volonté; c'est en affirmant et consentant qu'il s'élève et s'étend; c'est en niant et rejetant qu'il se resserre et se contracte. Tous ces mouvements auxquels est sujette la partie appétitive de notre nature, *τὸ ὁρμητικόν*, et que l'on considère souvent comme purement passifs, c'est donc le jugement de l'âme sur le bien et sur le mal qui en fait le fond, et ils n'en sont, disait Zénon, que l'accessoire, ou surcroît, *ἐπιγέννημα*[1]. Bien plus, suivant Chrysippe, les appétits sont, comme les sensations, des jugements, des affirmations, et rien autre chose[2].

Si donc l'âme, propre à l'animal, est capable de sensations et de désirs, ce ne peut être qu'autant qu'elle possède, à quelque degré, la faculté de juger, ou la raison; et de là il suit que l'animal, n'ayant pas la raison, peut bien recevoir des impressions, mais qu'il n'est pas capable de sensations ni même de visions, ou imaginations véritables[3]. L'homme seul en est capable; en lui seul, en effet, apparaît, au-dessus de la sensation et du désir, le principe intelligent d'où ils émanent, et qui leur commande, *καταρχὸν αἰσθησεώς τε καὶ ὁρμῆς*[4], principe que les Stoïciens appellent en conséquence le dirigeant, *τὸ ἡγεμονικόν*. Ce principe qui pense et qui sent en nous, c'est nous

ἰδίαν πῆξίν τινα λάβωσιν), ou mieux encore, *εἶξεις*, d'*εἴκω*.

[1] Diog. Laert. VII, 114.

[2] Galen. *De Hippocr. et Plat. plac.* II, p. 61 : *Χρύσιππος μὲν οὖν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ παθῶν ἀποδεικνύναι πειρᾶται κρίσεις τινὰς εἶναι τοῦ λογιστικοῦ τὰ πάθη. Ζήνων δὲ οὐ τὰς κρίσεις αὐτὰς, ἀλλὰ τὰς ἐπιγινομένας αὐταῖς συστολὰς καὶ λύσεις, ἐπάρσεις τε καὶ τὰς πλώσεις τῆς ψυχῆς ἐνόμιζεν εἶναι τὰ πάθη.*

[3] Plutarch. *De Plac. phil.* III, 11.

[4] Galen. *De Hipp. et Plat. plac.* II, p. 91.

Digitized by Google

mêmes; c'est ce *je* ou ce *moi*[1] que nous connaissons par conscience, *συνείδησις*, *conscientia*[2].

Or ce en quoi consiste l'action du principe intelligent, action par laquelle il achève la sensation et donne l'impulsion à l'appétit, c'est l'effort, c'est la tension.

Parmi les visions, *φαντασίαι*, qui nous viennent par les sens, il en est, disent les Stoïciens, auxquelles rien de réel ne répond, ou qui ne représentent que défigurée la réalité dont elles émanent. Il en est, au contraire, qui représentent l'objet tel qu'il est, et qui, par conséquent, nous le font appréhender, comprendre, *καταλαμβάνειν* (mot employé en ce sens pour la première fois par Zénon). Ce sont les visions qu'on peut appeler compréhensives, *φαντασίαι καταληπτικαί*[3]. Or, à quel caractère peut-on les reconnaître? On les reconnaît, disaient, à ce qu'il paraît, les Stoïciens, à la force du choc, *πλήγη*, que le sens en reçoit. Toute vision résulte d'une impulsion du dehors : « Quadam quasi impulsione oblata extrin« secus, » dit Cicéron[4]. La vision compréhensive, dit Sextus Empiricus, dans des termes indubitablement empruntés aux Stoïciens, est celle dont l'évidence et la force impulsive déterminent notre assentiment : *Ἐναργὴς οὖσα καὶ πληκτικὴ... κατασπῶσα ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν*[5]. En d'autres termes, puisque l'impulsion ou le choc est en raison de la tension, comme on l'a vu plus haut, la vision compréhensive ou véridique est celle qui porte avec elle le caractère de la tension, *ἐναργὲς καὶ ἔντονον ἰδίωμα*, dit encore Sextus[6].

Enfin cette tension, dont nous ressentons l'effet, quel moyen

[1] Galen. *De Hipp. et Plat. plac.* II, p. 89 : *Καὶ τὸ ἐγὼ λέγομεν κατὰ τοῦτο.*

[2] Diog. Laert. VII, 85.

[3] Plutarch. *De Plac. phil.* IV, 12.

[4] *Acad.* I, 11.

[5] *Adv. Math.* VII, 257. *Ibid.* 158 : *Τραχὺν καὶ πληκτικὴν φαντασίαν.* Cic. *Acad.* II, 10 : « Quemadmodum nos visa pelle« rent. » Cf. Plotin. *Ennead.* IV, l. VI, c. 2.

[6] *Adv. Math.* VII, 408.

Digitized by Google

avons-nous, suivant les Stoïciens, de la mesurer et d'en apprécier l'énergie? La force avec laquelle le principe dirigeant, tendu dans tous nos sens, réagit contre l'impulsion qu'il y reçoit du dehors : « Mens..... quæ sensuum fons est..... natu- « ralem vim habet, quam *intendit* ad ea quibus movetur, » dit Cicéron[1].

C'est donc par sa tension que l'intelligence, répondant aux impulsions que les visions lui impriment, s'en empare, se les approprie, et les transforme ainsi en des compréhensions ou connaissances.

Maintenant, de plusieurs compréhensions ou sensations compréhensives conservées par la mémoire et rapprochées les unes des autres se forme une notion, *ἔννοια*, une idée générale, au moyen de laquelle on peut dorénavant prévoir, anticiper les faits particuliers qu'elle résume, et à laquelle les Stoïciens donnent en conséquence, comme les Épicuriens, le nom d'anticipation, *πρόληψις*[2]. De plusieurs notions rapprochées, réunies, enchaînées, se forme cet ensemble ou système, *σύστημα*, qu'on appelle une science[3]. Rapprocher et enchaîner des idées, c'est, suivant les Stoïciens, une action, un travail qui est œuvre de volonté aussi bien que d'entendement. C'est pourquoi, assimilant la science à cette force par laquelle les parties d'un corps se maintiennent ensemble et résistent à ce qui tend à les séparer, ils la définissaient une *habitude, ἕξις*, qui tient les idées unies les unes avec les autres, et que le raisonnement ne saurait ébranler; et c'est, ajoutaient-ils, dans une certaine tension et puissance qu'elle consiste[4].

[1] *Acad.* II, 10.

[2] Plutarch. *De Plac. phil.* IV, 11; *De Stoic. rep.* 17; Diog. Laert. VII, 51, 53, 54.

[3] Stob. *Ecl.* t. II, p. 128. Sext. Empir. *Pyrrh. hypotyp.* III, 188, 241, 251, 261; *adv. Math.* II, 10.

[4] Stob. *Ecl.* t. II, p. 130 : Ἕξιν φαντα-

Digitized by Google

De là vient aussi, sans doute, qu'ils donnaient communément à la science le nom d'*art*, *τέχνη* [1], qui implique l'idée d'action.

Zénon comparait la simple vision sensible, *φαντασία*, à une main ouverte; l'assentiment, *συγκατάθεσις*, à une main à demi fermée; la compréhension, *κατάληψις*, à une main fermée entièrement; la science, enfin, à une main non-seulement fermée, mais fortement serrée dans cette situation par l'autre main. C'était donner à entendre que les différents degrés du savoir répondaient à autant de degrés différents d'énergie, d'effort, de tension [2].

Cette science, cet art d'enchaîner les idées les unes avec les autres, est, selon les Stoïciens, la fonction propre de la raison. La raison, en effet, c'est pour eux la faculté par laquelle, selon les expressions que Cicéron leur emprunte, l'homme aperçoit les conséquences, voit les causes et comprend leur marche, compare les ressemblances, joint et enchaîne l'avenir avec le présent : « per quam consequentia cernit, causas rerum videt, « earumque progressus et quasi intercessiones non ignorat, si- « militudines comparat, et rebus præsentibus adjungit atque « annectit futuras [3]. »

Ainsi, comprendre la suite des choses et leur enchaînement est, selon les Stoïciens, l'office singulier de la raison, *λόγος*,

σίων δεκτικὴν ἀμετάπλωτον ὑπὸ λόγου, ἥν- τινά φασιν ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει κεῖσθαι. Cic. *Acad.* II, 11.

[1] Stob. *Ecl.* t. II, p. 128. Sext. Empir. *adv. Math.* VII, 152; *Pyrrh. hypotyp.* III, 241.

[2] Cic. *Acad.* II, 47. Zénon comparait aussi la rhétorique à la main ouverte et la dialectique au poing fermé. « Rhetoricam « palmæ, dialecticam pugno similem esse « dicebat, quod latius loquerentur rhetores, « dialectici autem compressius. »

[3] *De Off.* I, 4. La prudence, vertu propre de la raison, consiste : « In perspi- « ciendo quid in quaque re verum since- « rumque sit, quid consentaneum cuique, « quid consequens, ex quo quidque gigna- « tur, quæ cujusque rei causa sit. » Conf. II, 5.

Digitized by Google

λογισμός. L'objet le plus élevé de cette faculté est donc l'unité complexe qui constitue la suite et l'ordre[1]. Cette autre unité de laquelle les Pythagore, les Platon, les Aristote avaient cru que l'ordre même dépendait, et dont ils attribuaient la connaissance à une faculté plus haute que la faculté du raisonnement, cette unité entièrement simple et indivisible ne peut être, aux yeux des Stoïciens, qu'une fiction. Il ne saurait y avoir, suivant eux, aucune faculté intellectuelle dont elle soit l'objet, et qui passe la raison[2]. Rien de plus, dans l'ordre de l'existence, que les corps étendus et mobiles, et la force qui est tendue dans les corps; rien de plus, dans l'ordre de la connaissance, que les sens, et que la raison tendue dans les sens, enchaînant les unes aux autres, par sa tension, les sensations et les idées.

Cependant, si la science ne consiste pas, comme le prétendaient les Épicuriens, dans un simple souvenir de sensations toutes passives, si, au contraire, c'est la raison qui, des matériaux que l'expérience lui fournit, compose et édifie la science[3], ne faut-il pas que, dans ce travail, la raison se gouverne par des règles, s'appuie sur des principes qui précèdent l'expérience elle-même? En effet, quoique les Stoïciens n'admettent point les *idées* séparées et subsistantes par elles-mêmes des Platoniciens, quoiqu'ils les réduisent à de simples notions qui n'ont rien de réel hors de notre intelligence[4], il n'en est pas moins

[1] Cic. *De Fin.* II, 14 : « Mentem..... « quæ et causas rerum et consecutiones « videat et similitudines transferat, et dis- « juncta conjungat, cum præsentibus fu- « tura copulet omnemque complectatur « vitæ consequentis statum. »

[2] Diog. Laert. X, 31, 33.

[3] Senec. *Epist.* 120 : Hoc (sc. bonum « honestumque) nos docere naturam non « potuisse, sed nobis videtur observatio « collegisse, et rerum sæpe factarum inter « se collatio. » Origen. *contra Cels.* VII, 37 : Πᾶσαν κατάληψιν ἠρτῆσθαι τῶν αἰσθήσεων.

[4] Stob. *Ecl.* I, p. 332 : Ζήνων τὰ ἐννοήματά φησι μήτε τινὰ εἶναι μήτε ποιά. —

Digitized by Google

vrai que, parmi ces notions, il en est, suivant eux, qui devancent en nous l'expérience, au moyen de laquelle nous formons toutes les autres. A celles-là appartient par excellence le nom d'*anticipations*. Antérieures à toutes celles qui sont le produit de notre art, et qu'on peut appeler artificielles (*τεχνικαί*), elles sont proprement *naturelles*, *φυσικαί*; elles sont innées, *ἐμφύται*[1]. Ce sont des commencements de pensées, *inchoatæ intelligentiæ*[2]; ce sont les fondements (*fundamenta*), dit Cicéron, sur lesquels s'élève l'édifice de la science; ou plutôt encore ce sont des germes[3] où sont renfermées comme en abrégé toutes les formes particulières des choses; ce sont, en conséquence, des connaissances anticipées de ces formes, et qui n'attendent que d'être développées. « Ea est insita et ante percepta cujusque « formæ cognitio, enodationis indigens[4]. »

La doctrine des Stoïciens se confondrait-elle donc à cet égard, et en dépit d'eux-mêmes, avec cette théorie de Platon, selon laquelle la science ne serait qu'un ressouvenir de ce que nous aurions vu dans une vie antérieure toute immatérielle, ou, si l'on veut, une conscience devenue plus distincte de notions innées de tout temps, nécessaires à l'entendement et indépendantes des sens?

Malgré la ressemblance apparente, la différence est grande.

Dans la doctrine platonicienne, les idées innées expliquent, non la connaissance des choses sensibles, mais celle des objets

Τὰς ἰδέας... ἀνυπαρκτοὺς εἶναι. Simplic. *in Categ.* fol. 26, b : *Οὔ τινα τὰ κοινά.* Les *τινά* et les *ποιά* forment les deux premières catégories des Stoïciens, et les seules qui renferment des réalités; les autres catégories se réduisent, suivant eux, aux *πρός τι* et *πρός τί πως ἔχοντα.*

[1] Plutarch. *de Plac. phil.* IV, 11 : *Τῶν ἐννοιῶν αἱ μὲν φυσικῶς γίνονται καὶ ἀνεπιτεχνήτως, αἱ δ' ἤδη δι' ἡμετέρας διδασκαλίας ἢ ἐπιμελείας. Αὗται μὲν οὖν ἔννοιαι καλοῦνται μόναι, ἐκεῖναι δὲ καὶ προλήψεις. De Stoic. rep.* 17 : *Ἐμφύτων προλήψεων.* Diog. Laert. VII, 51, 53, 54 : *Ἔστι δ' ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου.*

[2] Cic. *De Leg.* I, 10.

[3] Senec. *Epist.* 95.

[4] Cic. *Top* 31

Digitized by Google

qui en sont indépendants, connaissance que Platon estime seule digne du nom de science; mais en même temps elles expliquent cette science tout entière[1]. Au contraire, les anticipations innées des Stoïciens ne sont que des commencements; mais ce sont les commencements de toute espèce de savoir. C'est qu'en effet, bien loin que dans cette doctrine on assigne à l'intelligence et aux sens comme deux domaines séparés, c'est à peine si on les distingue. L'intelligence, disent les Stoïciens, est la source des sens, et elle est un sens elle-même[2]. Ce sens, ce ne peut être que cette sorte de toucher par lequel l'esprit éthéré, qui est la substance de l'âme, reconnaît et mesure la tension. Et c'est dans la conscience intime de cette tension essentielle de la raison, type et mesure de toute autre, par suite, de tous les phénomènes possibles, et dont tous les phénomènes possibles sont des transformations différentes[3], que consistaient sans doute, dans la doctrine de Zénon, les anticipations naturelles et innées, principes de toute science.

Ainsi, ces premiers principes, auxquels toute science remonte, et qui devancent notre expérience, ne sont encore que les résultats d'une expérience antérieure d'un ordre plus élevé, celle que l'intelligence a recueillie avant d'être unie à ce corps

[1] Voy. particulièrement le Ménon.

[2] Cic. *Acad.* I, 10 : « Mens... quæ sen- « suum fons est, atque ipsa sensus est. » — Aussi toutes les affections de l'âme, ainsi que les vices et les vertus mêmes, sont *sensibles*. Chrysipp. ap. Plutarch. *De Stoic. rep.* 19 : *Ὅτι μὲν αἰσθητά ἐστι τἀγαθὰ καὶ τὰ κακὰ καὶ τούτοις ἐκποιεῖ λέγειν·..... οὐδὲ μόνον χαρᾶς καὶ εὐεργεσιῶν καὶ ἄλλων πολλῶν κατορθώσεων* (sc. *ἐστὶν αἰσθέσθαι*), *ἀλλὰ φρονήσεως καὶ ἀνδρείας καὶ τῶν λοιπῶν ἀρετῶν.* — Les vertus et les vices, n'étant que l'âme même, sont des *corps*.

[3] Par là se concilient ces propositions, en apparences contradictoires, que les idées du bien, du beau, etc., se forment par l'observation et la comparaison (voyez plus haut, p. 37, n. 3), et qu'elles nous sont innées. Cic. *De Nat. Deor.* II, 13 : « Natura boni sapientesque gignuntur, qui- « bus a principio innascitur ratio recta « constansque. » Diog. Laert. VII, 53 : *Φυσικῶς δὲ νοεῖται δίκαιόν τι καὶ ἀγαθόν.* Plutarch. *De Stoic. rep.* 17 : *Τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον... μάλιστα τῶν ἐμφύτων ἅπτεσθαι προλήψεων.*

Digitized by Google

terrestre, et lorsque, pur éther et feu sans mélange, elle vivait de la vie des astres et du ciel, et de Dieu même[1].

Si la tension explique l'intelligence, à plus forte raison explique-t-elle la volonté. La logique peut être réduite tout entière, comme à son principe, à la tension volontaire; à plus forte raison y peut-on réduire la morale.

Il n'est pas vrai, selon les Stoïciens, que la fin à laquelle les êtres tendent naturellement soit le plaisir, comme les Épicuriens le prétendaient. Le plaisir est un relâchement de l'âme[2], et c'est dans l'énergie, dans le ton de l'âme, comme disaient les Cyniques, que consistent plutôt le bien et la fin. Et en effet, le plaisir, ainsi qu'Aristote l'avait dit, n'est qu'un surcroît[3] qui vient s'ajouter aux actes naturels. C'est à ces actes seuls, c'est aux actes propres et convenables à leur constitution, que tendent originairement tous les êtres, alors même qu'ils ignorent encore le plaisir[4].

La constitution d'un être, *σύστασις*, *constitutio*, est le développement de son principe dirigeant; elle n'est, en réalité, que le principe dirigeant lui-même dans son rapport avec le corps : « Constitutio est principale animi quodam modo se « habens erga corpus[5]. » Or la nature du principe dirigeant, qui n'est, comme on l'a vu, autre chose que la raison, est de

[1] Senec. *Consol. ad Helvid.* 6 : « Mens... « si primam ejus originem inspexeris, non « ex terreno et gravi concreta corpore, ex « illo cœlesti spiritu descendit. »

[2] Diog. Laert. VII, 114 : *Τέρψις δὲ οἷον τρέψις, προτροπὴ τῆς ψυχῆς ἐπὶ τὸ ἀνειμένον.* Τροπή est le terme dont les Stoïciens se servaient pour exprimer le changement par lequel les éléments, en diminuant ou augmentant de tension, et transformaient les uns dans les autres.

[3] *Ἐπιγέννημα.* Diog. Laert. VII, 85-6, 94, 95. Accessio. Senec. *De Vita beata*, 9. Cf. Cic. *De Fin.* III, 9.

[4] Diog. Laert. VII, 86 : *Ἐπιγέννημα γὰρ φασὶν, εἰ ἄρα ἐστὶν ἡδονὴν εἶναι, ὅταν αὐτὴν καθ' αὑτὴν ἡ φύσις ἐπιζητήσασα, τὰ ἐναρμόζοντα τῇ συστάσει ἀπολάβῃ.*

[5] Senec. *Epist.* 121.

Digitized by Google

se connaître et de s'aimer. Tout être, quel qu'il soit, a donc plus ou moins la conscience et l'amour de sa constitution. Acquérir tout ce qui est approprié à sa constitution, éloigner tout ce qui lui est étranger, est son premier désir, source de tous ses désirs et de toutes ses actions[1]. Le but où il tend, la fin où le pousse la nature, c'est donc le maintien de l'harmonie essentielle de son être, telle qu'elle résulte de la tension intelligente par laquelle s'y déploie, avec ordre et mesure, le principe dirigeant.

Ce but, comment y marche-t-il? Par une série d'opérations convenables à sa nature, *καθήκοντα*[2], ou, suivant l'expression latine, d'*offices*, ou fonctions, *officia :* dans la plante, la nutrition et la reproduction; dans l'animal, en outre, la sensation et la locomotion; chez l'homme, l'acquisition de la science, l'exercice de la tempérance, du courage, de la justice, en un mot les fonctions de la raison, commandant au corps et aux passions; davantage encore, les actions par lesquelles on procure le bien de ses semblables[3]; car le principe fondamental de la constitution humaine étant la raison, et la raison se manifestant mieux dans l'humanité entière que dans l'individu, c'est par suite et en vertu même du penchant de tout être à conserver sa constitution, que l'homme a ce privilége de préférer

[1] Senec. *Epist.* 121. Diog. Laert. VIII, 85.

[2] Diog. Laert. VII, 107. Stob. *Ecl.* t. II, p. 158. Cic. *ad Attic.* XVI, 14 : « Mihi « non est dubium quin quod Græci *καθῆ-* « *κον*, nos officium. » — Chaque être a en lui une loi qui lui enseigne ses *offices;* Chrysipp. ap. Cic. *De Nat. Deor.* I, 15 : « Legis perpetuæ et æternæ vim, quæ « quasi dux vitæ et magistra officiorum « sit. » On a quelquefois traduit *officia* par *devoirs;* mais l'idée du devoir ne s'attache qu'à l'office *parfait*, *καθῆκον τέλειον*, qui est l'office réfléchi d'un être raisonnable. Cic. *Orat.* 21 : « Oportere enim perfectio- « nem declarat officii. » Cf. *De Off.* I, 27. Le devoir, *δεόν*, n'est donc pas le simple *καθῆκον*, mais le *κατόρθωμα*. Voy. plus bas.

[3] Cic. *De Offic.* I, 4; M. Antonin. VII, 7, 12.

Digitized by Google

à ce qui semble son utilité l'utilité commune, et de trouver dans le bien de tous les autres son véritable bien. Ce qu'il y a de plus élevé dans l'homme, c'est ce qu'il a de propre à la communauté : Τὸ οὖν προηγούμενον ἐν τῇ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῇ τὸ κοινωνικόν ἐστι[1]. La fonction principale, l'office singulier de l'homme est donc de s'immoler lui-même, s'il le faut, et tout ce qui lui appartient, à cette grande société, à cette république universelle des êtres qui participent comme lui à la raison[2].

Mais, si élevées que soient les fonctions de l'homme, il est quelque chose de plus élevé encore, et en quoi seul réside le véritable bien, c'est l'ordre même qui règne entre ces fonctions, c'est l'harmonie qu'elles forment, et par conséquent leur beauté.

En effet, la beauté résulte dans les corps, suivant les Stoïciens, de la *symétrie* ou proportion des membres, de l'agréable concert de toutes les parties; ce qui fait dans la vie cette convenance et beauté qui enlève l'approbation de ceux avec qui l'on vit, c'est l'ordre, la mesure, la suite dans les paroles et dans les actions; ce qu'on nomme beauté dans une âme, c'est l'accord, la constance et la fermeté des opinions et des jugements. Ἡ ἐν τοῖς μέλεσι συμμετρία ἢ ἀσυμμετρία κάλλος ἢ αἶσχος, disait Chrysippe[3]. Et Cicéron, empruntant les idées et le langage des Stoïciens : « Ut enim pulchritudo corporis apta com- « positione membrorum movet oculos, et delectat hoc ipso quod « inter se omnes partes cum quodam lepore consentiunt; sic hoc

[1] M. Antonin. VII, 55.

[2] M. Antonin. IV, 3; V, 16; VIII, 56. Cic. *De Fin.* III, 19 : « Ex quo illud natura « consequi ut communem utilitatem nostræ « anteponamus. » Diog. Laert. VII, 123. Senec. *Ep.* 48. Apollon. Tyan. *Ep.* 66 : Οὐ γὰρ τὰ ἴδια τῶν κοινῶν, ἀλλὰ τὰ κοινὰ τῶν ἰδίων προτιμητέον.

[3] Ap. Galen. *De Hipp. et Plat. plac. Opp.* t. V, p. 159. Diog. Laert. VII, 100 : Καλὸν τὸ τελείως σύμμετρον.

Digitized by Google

« decorum quod elucet in vita movet approbationem eorum « quibuscum vivitur, ordine et constantia et moderatione dic- « torum atque factorum. — In animo opinionum judiciorum- « que æquabilitas et constantia, cum firmitate quadam et sta- « bilitate pulchritudo vocatur[1]. »

Sans doute aussi ce furent les Stoïciens qui proclamèrent d'abord cette règle placée par Horace au premier rang entre toutes les règles, que, dans un ouvrage d'art quel qu'il soit, tout doit être conséquent, tout doit être d'un bout à l'autre d'accord avec soi-même[2].

L'accord avec soi-même, la conséquence, ὁμολογία, c'est, selon les Stoïciens, comme on l'a vu plus haut, ce à quoi la raison se fait reconnaître, et c'est, comme nous venons de le voir, ce à quoi se réduit également la beauté.

La beauté ne consiste donc, suivant eux, en autre chose que dans les caractères mêmes de la raison, et c'est de la raison, cause première de tous les corps comme de toutes les âmes, qu'empruntent leur beauté, soit les mouvements et les figures des corps, soit surtout les pensées, les paroles et les actions des êtres raisonnables.

Aussi l'homme seul, entre tous les êtres animés, conçoit ce que c'est que l'ordre, la convenance, la mesure dans les paroles et dans les actions. Et dans les choses mêmes que les animaux voient aussi bien que l'homme, l'homme seul est sensible à la beauté, à la grâce, à l'accord des parties les unes avec les autres. « Nec vero illa parva vis naturæ est rationisque, « quod unum hoc animal sentit qui sit ordo, quid sit quod de-

[1] *De Off.* I, 28. Le *decorum*, qui tient de très-près au beau, consiste surtout dans l'*æquabilitas*.

[2] Horat. *Ad Pis.* init :

Humano capiti cervicem pictor equinam
Jungere si velit.....

V. 125 :

Si quid inexpertum scenæ committis, et audes
Personam formare novam, servetur ad imum
Qualis ab incepto processerit, et sibi constet.

Digitized by Google

« ceat, in factis dictisque qui sit modus. Itaque eorum ipsorum « quæ aspectu sentiuntur, nullum aliud animal pulchritudi- « nem, venustatem, convenientiam partium sentit[1]. »

Or, dans la doctrine stoïcienne, nulle cause, nul principe au-dessus de la raison. En conséquence, tandis que, dans les systèmes de Platon et d'Aristote, le beau n'est en quelque sorte que l'imitation, dans l'harmonie sensible, de quelque chose de plus excellent encore, à quoi seul appartient proprement le nom de bien, d'où il suit que la beauté d'un objet quel qu'il soit implique qu'il s'accorde, non pas seulement avec lui-même, comme le disent les Stoïciens, mais avec quelque chose de supérieur, qui est le bien; suivant les Stoïciens, au contraire, comme il n'est rien de plus excellent et de plus parfait que la raison, il n'est rien non plus de plus excellent ni de meilleur que le beau, et c'est dans la beauté que consiste le parfait bien. *Καλὸν τὸ τέλειον ἀγαθόν*[2]. « Honestum est per- « fectum bonum[3]. » De là vient que les Stoïciens étendent au bien des caractères que leurs devanciers, placés à un point de vue différent, avaient considérés comme propres à ce qui est beau; tel est ce caractère d'être l'objet de la louange, *ἐπαινός*, *laus*.

Pour les Stoïciens, comme pour Aristote, une chose digne de louange est celle qui a accompli le bien dont elle est susceptible, et qui est arrivée à la fin à laquelle la destinait sa nature. « Omnis res, dit Sénèque, cum bonum suum perfe- « cit, laudabilis est, et ad finem naturæ suæ pervenit[4]. » C'est pourquoi l'objet propre de la louange est l'ordre et conséquem-

[1] Cic. *De Off.* I, 4. *Ibid.* « Pulchritudi- « nem, constantiam, ordinem. »

[2] Diog. Laert. VII, 101, 127. Cf. Cic. *De Fin.* III, *passim*. Stob. *Ecl.* t. II, p. 90 sqq.

[3] Senec. *Epist.* 118, 120 : « Nihil est « bonum nisi quod honestum est; quod « honestum est, utique bonum »

[4] *Epist.* 76.

Digitized by Google

ment la beauté. « Quod laudabile sit, honestum esse concedi-« tur, » dit Cicéron. Et plus loin : « Si enim omne bonum lau-« dabile est, bonum omne honestum est[1]. » Et ailleurs encore : « Honestum vere dicimus, etiamsi a nullo laudetur, laudabile « esse natura[2]. »

Mais de cela même il résulte, suivant Aristote, que le bien suprême étant, non pas ce qui est conforme à une fin, mais la fin elle-même, le bien suprême n'est pas ce à quoi convient la louange; dire que Dieu est digne de louange ou d'éloge, serait, dit-il, ridicule. Ce qui s'adresse au souverain bien, à la perfection de la fin dernière et absolue, c'est la vénération, *τιμή*[3]. Au contraire, selon les Stoïciens, comme il n'est pas de bien au-dessus du beau, ce qui est digne de louange et ce qui est parfaitement bien ne font qu'un.

Ce n'est pas tout; le beau, ou ce qui mérite l'éloge, n'est pas seulement le bien suprême : il est l'unique bien.

Dans la philosophie des Académiciens et des Péripatéticiens, le bien suprême, source de la félicité parfaite, est placé au-dessus de l'homme. Pour y participer autant qu'il en est capable, il faut que l'homme remplisse au préalable toutes les conditions de sa nature et qu'il en accomplisse toutes les fins.

Formé de parties diverses, tout ce qui les conduit à leurs fins le conduit à la sienne et contribue à sa félicité. Si donc le souverain bien est la vie immatérielle de la contemplation, néanmoins toutes les qualités de l'âme et même du corps, bien plus les choses extérieures par lesquelles l'âme et le corps accomplissent plus aisément leurs fins, comme la réputation ou

[1] *De Fin.* IV, 18.

[2] Cic. *De Fin.* II, 14; III, 8; IV, 18; *De Off.* I, 4. Cf. Diog. Laert. VII, 100.

[3] *Magn. Mor.* I. 2 : *Ἔστι γὰρ τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν τίμια, τὰ δ' ἐπαινετά·... τίμια γὰρ ἐφ' οἷς ἡ τιμή.* Conf. 5. *Eth. Nic.* I, 12 : *Ὁ μὲν γὰρ ἐπαινὸς τῆς ἀρετῆς· πρακτικοὶ γὰρ τῶν καλῶν ἀπὸ ταύτης.*

Digitized by Google

les richesses, méritent toutes, à des degrés différents, le nom de biens[1].

Suivant les Stoïciens, l'homme possède, dans sa raison, dans l'ordre et la conséquence, qui en sont les caractères essentiels, le parfait bien avec la parfaite beauté; nulle autre chose ne lui est nécessaire, nulle autre ne lui est utile, nulle autre n'est donc un bien.

« Nihil est bonum nisi quod honestum est; quod honestum « est, utique bonum[2]. »

Le bon est le désirable, disent les Stoïciens; le désirable mérite d'être recherché; ce qui mérite d'être recherché est aimable; ce qui est aimable est digne d'approbation; ce qui est digne d'approbation est digne de louange; ce qui est digne de louange, c'est le beau. Rien n'est donc bon que ce qui est beau.

On accorde, disaient les adversaires des Stoïciens, que tout ce qui est bon est digne d'approbation; on accorde également que ce qui est digne de louange est beau; mais ce qu'on maintient contre eux, c'est que certaines choses, par cela seul qu'elles répondent aux fins de la nature, sont dignes d'approbation, sans pour cela mériter la louange, dont la beauté est l'objet. D'où vient que les Stoïciens prennent pour évident ce qu'il s'agit précisément de démontrer[3]?

C'est que si la bonté procédait, suivant Platon et Aristote,

[1] Voy. les traités de morale d'Aristote, le traité *De Finibus bonorum et malorum*, de Cicéron, etc.

[2] Sen. *Epist.* 71 : « Summum bonum « est quod honestum est; et quod magis ad- « mirere, solum bonum est quod honestum « est. » — Le bien dépend du beau; le beau est par soi-même. *Epist.* 78: « Bonum ex « honesto fluit, honestum ex se est. » — Senec. *De Vita beata*, 4 : « Unum bonum, « honestas; unum malum, turpitudo. » Taurus ap. Gell. *Noct. att.* XII, 5 : « Neque « aliud esse vere et simpliciter bonum nisi « honestum, aliud quidquam malum nisi « quod turpe esset. »

[3] Cic. *De Fin.* IV, 18 : « Placet igitur « tibi, Cato, cum res sumpseris non con- « cessas, ex illis efficere quod velis. »

Digitized by Google

d'un principe plus élevé que la raison, plus général, et duquel des choses même placées au-dessous de la raison recevaient encore une beauté relative, aux yeux des Stoïciens c'est à la raison seule qu'il appartient de juger et d'approuver, et c'est en elle seule qu'elle trouve, avec la mesure unique du vrai et du beau, l'unique règle de son jugement et de son approbation. Dès lors la seule chose digne d'une approbation véritable, c'est ce en quoi la raison se retrouve et se reconnaît elle-même : c'est l'ordre, la conséquence, l'harmonie, c'est-à-dire ce à quoi s'adresse la louange et qui fait la beauté. Et par conséquent il n'est pas seulement vrai que tout ce qui est beau est bon, il est vrai aussi que rien n'est bon à proprement parler que ce qui est beau.

Nul bien ni au-dessus ni au-dessous du beau. Le beau et le bien ne sont absolument qu'un.

De cette doctrine il suit que, non-seulement la richesse et la naissance, mais les fonctions mêmes, les offices de l'homme, n'ont proprement rien qu'on doive appeler bon.

Il y a, disent les Stoïciens, deux sortes de choses dans notre nature. La première, *τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν, prima naturæ, initia* ou *principia naturæ,* se compose de nos fonctions naturelles; la seconde, *δεύτερα κατὰ φύσιν, secunda naturæ,* consiste dans l'ordre et l'harmonie de ces fonctions; et en celle-ci seule résident notre bien et notre fin[1].

Il arrive souvent, disent les Stoïciens, que de deux personnes, dont l'une nous a envoyés et recommandés à l'autre, c'est celle-ci qui prend dans notre opinion le pas sur celle-là : de même, une fois que nos fonctions, nos *offices,* nous ont fait connaître, dans leur développement naturel, ce que c'est que l'ordre, l'harmonie, l'accord, c'est à l'accord, à l'ordre, à l'harmonie,

[1] Cic. *De Fin.* II, 11, 12; III, 5, 6; *De Off.* III, 12. Plutarch. *Adv. Stoic.* 26.

Digitized by Google

que notre estime s'attache tout entière[1]. Dans les fonctions, nous ne voyons plus que des moyens; dans la beauté que produisent l'harmonie et l'ordre, nous reconnaissons le but. Ces fonctions, par lesquelles chacun acquiert ou conserve tout ce que demandent sa nature et sa constitution, sont par cela même conformes à la raison, et elles doivent être définies : des actions dont il est toujours possible de donner une raison probable[2]. Cependant, abstraction faite de l'ordre et de l'harmonie qu'elles présentent, elles n'ont rien de beau ni par conséquent de bon; elles tiennent comme le milieu entre le bien et le mal, et c'est pourquoi les Stoïciens les appellent *moyennes* ou *indifférentes*[3].

Les fonctions composent toute la vie; la vie tout entière, considérée en elle-même, n'a donc rien ni de bon ni de mauvais. De même que, dans les corps, la qualité est le principal et non la matière, de même c'est dans la manière de vivre et non dans le vivre que consiste tout le bien ou tout le mal. Le bien, dit Zénon, c'est de vivre conforme à soi-même : *ζῆν ὁμολογουμένως*[4]. « Summum bonum vita sibi concors, » dit Sénèque[5]. Le caractère du sage, c'est d'être toujours le même, c'est de ne jouer durant sa vie entière qu'un même personnage.

« Magnam rem puta, dit Sénèque, unum hominem agere;

[1] Cic. *De Fin.* III, 7.

[2] Cic. *De Fin.* III, 17 : « Est autem officium, quod ita factum est, ut ejus facti « probabilis ratio reddi possit. » — La raison probable est opposée ici à la raison démonstrative et scientifique, qui n'a lieu que dans les *κατορθώματα*.

[3] Cic. *Acad.* I, 11. Gell. *Noct. att.* XII, 5.

[4] Cette formule fut remplacée plus tard par cette autre, qui en est une altération : vivre conformément à la nature — Stob. *Ecl.* II, 7 : *Τὸ τέλος μὲν Ζήνων οὕτως ἀπέδωκε, τὸ ὁμολογουμένως ζῆν, τοῦτο δ' ἐστὶ καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν, ὡς τῶν μαχομένων ζώων κακοδαιμονούντων. Οἱ δὲ μετὰ τοῦτον προσδιαρθροῦντες οὕτως ἐξέφερον, ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν.*

[5] Senec. *Epist.* 89.

Digitized by Google

« præter sapientem autem, nemo unum agit [1]. — Philosophia « hoc exigit ut ad legem suam quisque vivat, ne orationi vita « dissentiat, ut ipsa inter se vita unius, sine actionum dissen- « sione, coloris sit. — Maximum hoc est et officium sapientiæ « et indicium, ut verbis opera concordent, ut et ipse ubique « par tibi idemque sis. » De là ce précepte : « Ante omnia hoc « cura, ut constes tibi [2]. »

Une vie ainsi réglée, toujours semblable à elle-même, est pareille à une onde paisible, coulant d'un cours égal. Démocrite avait comparé la félicité au calme de la mer; les Stoïciens la comparaient volontiers au cours tranquille d'un fleuve [3].

Maintenant la source d'où procède le cours de la vie, c'est la disposition morale, disait Zénon : Ἦθος, πήγη βίου [4]; et la disposition morale est celle de la raison et de la volonté. Si, en effet, l'ordre règne en ces fonctions dont la vie humaine se compose, où en est le principe, sinon dans la raison qui les conçoit et la volonté qui les pratique? De la raison et de la volonté seules provient donc leur beauté. « Omne honestum vo- « luntarium est [5]. » Donc c'est de l'harmonie, c'est de la concorde de la raison et de la volonté avec elles-mêmes que le souverain bien procède; c'est dans cette harmonie et cette concorde qu'il réside avant tout : « Summum bonum in ipso judicio est et « habitu optimæ mentis. — Anima cum se disposuit, et parti- « bus suis consensit, et, ut ita dicam, concinuit, summum bo-

[1] S. Ambros. l. X, *Ep.* 82 : « Vetus dic- « tum est : adsuesce unus esse. »

[2] Sen. *Ep.* 35.

[3] Laert. VII, 88 : Εὔροιαν βίου, ὅταν πάντα πράτληται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἑκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ ὅλου διοικητοῦ βούλησιν. Sext. Empir. *Pyrrh. hypotyp.* III, 172 : Εὐδαιμονία ἐστὶν, ὡς οἱ Στωικοί φασι, εὔροια βίου. Senec. *Ep.* 120 : « Hinc intellecta est illa beata vita, « secundo defluens cursu. » Epictet. *Man.* 13 : Θέλε τὰ γινόμενα ὡς γίνεται, καὶ εὐροήσεις.

[4] Chrysippe disait de même : Τὴν διάνοιαν εἶναι λόγου πηγήν. Stob. *Florileg.* III, 66.

[5] Senec. *Epist.* 66.

Digitized by Google

« num tetigit... Quare audacter licet profitearis summum bo-
« num esse animi concordiam[1]. »

En conséquence, la sagesse peut être définie ainsi : avoir toujours le même vouloir. « Quid est sapientia? Semper idem « velle et idem nolle. »

Dans la philosophie péripatéticienne, le bien suprême, la fin dernière de l'homme était une fonction supérieure à toutes nos fonctions naturelles, à la nature entière et à la raison humaine proprement dite, savoir : l'acte simple de la pensée se contemplant elle-même, acte simple duquel la raison et la nature tenaient, comme de leur cause première, l'ordre auquel elles sont assujetties. Pour les Stoïciens, rien n'étant au-dessus de la nature et de la raison qui en est la cause, le bien suprême c'est l'ordre, et, avant l'ordre lui-même, la volonté de l'ordre.

Comme il n'est pas de qualité sans matière, il n'est point d'ordre non plus sans un sujet auquel il s'applique. Le sujet de l'ordre moral où doit se trouver notre bien, c'est notre vie, ce sont les fonctions dont elle se compose. Mais c'est dans le choix seul des fonctions que consiste le bien[2]. Ce n'est donc pas l'exercice d'aucune de nos fonctions, quelle qu'elle soit, qui est la fin du choix; le choix, au contraire, est la fin pour laquelle toutes les fonctions doivent être exercées; car la fin, le bien, est de faire un choix sage[3]. Comme un archer ne se propose pas tant d'atteindre où il vise que de bien viser et d'être bon archer, comme il fait tout son possible, non pas, à vrai dire, pour toucher le but, mais bien pour faire tout son possible : « facere omnia quæ possit, » dit Cicéron, ἑνεκὰ τοῦ παντὰ ποιήσαι παρ' αὐτόν, dit Plutarque, de même, dans notre vie,

[1] Senec. *De Vita beata*, 8. *Concinere* répond au grec συμφώνειν; dans Stobée : καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν.

[2] Senec. *Epist.* 20. Plut. *adv. Stoic.* 26.

[3] Senec. *Epist.* 92 : « Quod erit in illis « tunc bonum? Hoc unum, bene eligi ».

Digitized by Google

c'est, dit Chrysippe, la poursuite, ἔφεσις, qui est le but de l'acquisition, τεύξις, et non l'acquisition qui est le but de la poursuite; car à la poursuite seule appartiennent la raison et la sagesse[1]. Ce n'est pas un habit propre qui est un bien, dit Sénèque, mais le choix d'un habit propre; car le bien n'est pas dans la chose, mais dans le choix, lequel rend belles nos actions, non pas les choses mêmes que nous faisons. « Non est « bonum per se munda vestis, sed mundæ vestis electio; quia « non in re bonum est, sed in electione, qua actiones nostræ « honestæ sunt, non ipsa quæ aguntur[2]. »

En un mot, les éléments divers dont la vie humaine se compose sont la matière du choix de la raison; ils en sont une matière plus ou moins convenable : c'est pourquoi il y a entre eux des différences de dignité, de mérite, de prix (ἄξια, *dignitas, æstimatio, pretium*). S'il n'y en avait aucune, comme un philosophe (Ariston de Céos) l'avait dit, tout choix serait impossible, et par conséquent aussi toute vertu et toute sagesse. Il y a donc des choses conformes aux fins de la nature et d'autres qui y sont opposées; celles-là sont proches, ou avancées, par rapport au bien (προηγμένα, *producta, promota*); celles-ci sont éloignées, reculées (ἀποπροηγμένα, *remota*); les unes sont à prendre, à préférer (ληπτά, *sumenda, præposita, præcipua*); les autres à rejeter (*rejicienda, rejecta, rejectanea*)[3]. Dans la pre-

[1] Plutarch. *De Stoic. rep.*; Cic. *De Fin.* III, 6.

[2] Clem. Alex. *Strom.* II, p. 179 : Κλεάνθης (τέλος ἡγεῖται) τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν ἐν τῷ εὐλογιστεῖν, ὃ ἐν τῇ κατὰ φύσιν ἐκλογῇ κεῖσθαι διελάμβανεν, κ.τ.λ. Diog. Laert. VII, 88 : Ὁ δὲ Διογένης τέλος φησὶ ῥητῶς, τὸ εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ. Cic. *De Fin.* III, 4 : « Quum enim « virtutis hoc proprium sit, earum rerum « quæ secundum naturam sint habere de- « lectum, qui omnia sic exæquaverunt ut « in utramque partem ita paria redderent « uti nulla selectione uterentur, virtutem « ipsam sustulerunt. » Senec. *Ep.* 92 : « Non « quia bona sunt, sed quia secundum na- « turam sunt, et quia bono a me judicio « sumuntur. »

[3] Cic. *De Fin.* III, 6, 16; Sext. Emp. *Pyrrh. hypot.* III, 24; Senec. *Epist.* 74.

Digitized by Google

mière classe se trouvent d'abord la santé, la richesse, la bonne renommée; dans la seconde, la misère, la maladie, le déshonneur. Mais ce qui est à préférer avant tout, ce sont les fonctions ou offices convenables à notre nature, tels que la poursuite de la vérité, l'exercice de la justice, de la bienfaisance; ce qui est à rejeter plus que toute autre chose, ce sont les actions contraires à celles-là [1].

Ce n'est pas tout : la nature même a mis entre nos fonctions le meilleur ordre et le plus juste accord. Pour bien choisir, autrement dit pour choisir de manière à demeurer toujours conforme à soi-même, on n'a qu'une chose à faire : suivre la nature, marcher dans la voie qu'elle trace [2]. Cependant, quelque conforme qu'il soit à la nature, le choix n'en est pas moins d'un ordre tout différent. Les fonctions naturelles, disent les Stoïciens, sont des actes qu'une fois accomplis la raison justifie, mais qui pourtant, tant que nous ne les accomplissons que par instinct, demeurent imparfaits. Seule, en les dirigeant au vrai but par une volonté expresse, la raison leur imprime le sceau de la perfection. La sagesse consiste à faire ce que l'instinct nous suggère, mais à le faire en vue de l'ordre [3]. Ainsi s'établit l'harmonie entre les différentes parties de notre nature; ainsi s'accorde avec elle-même notre vie tout entière. « Tunc « ergo vita sibi concors est, dit Sénèque, ubi actio non destituit « impetum. » Et ailleurs : « Ut inter impetum tuum actionem- « que conveniat, ut in omnibus istis tibi ipsi consentias. » (*Impetus* est la traduction du grec ὁρμή.)

D'un produit de la nature, notre vie devient, par l'interven-

[1] Cic. *De Fin.* III, 19; M. Antonin. VI, 7; VII, 12, 55; IX, 74.

[2] Senec. *Epist.* 66 : « Bonum sine ratione nullum est; sequitur autem ratio « naturam. Quid est ergo ratio? Naturæ imitatio. Quid est summum hominis bonum? « Ex naturæ voluntate se gerere. »

[3] Cic. *De Fin.* III, 6 : « Ea (selectio) « perpetua, tum ad extremum constans « consentaneaque naturæ. »

Digitized by Google

tion de la sagesse, une œuvre d'art; et la sagesse peut être définie l'art de vivre : « ars vivendi[1]. » L'art de vivre ne consiste pas à contrarier la nature, il consiste à faire ce qu'elle souhaite, mais à le faire en vue de l'harmonie et de la beauté.

Si appropriés au but que puissent être les moyens, ils ne sont donc pas le but; si proches que soient du bien les choses préférables, elles ne sont pas le bien, et, rigoureusement parlant, n'ont rien de bon non plus que de mauvais, et il faut les ranger dans la classe si nombreuse des choses *moyennes, intermédiaires* entre le bien et le mal, ou, en d'autres termes, *indifférentes*. Le bien, c'est la préférence, c'est le choix, parce que le bien est une volonté une, et que le choix, c'est la volonté. De là il suit encore que le bien ne consiste en autre chose que dans la vertu.

En effet, la vertu d'une chose (*ἀρετή*, *virtus*) est sa perfection[2]. Chaque être, dans la nature, a sa perfection propre, et conséquemment sa vertu. L'animal, la plante, et même le bois ou la pierre, ont la leur[3]. Mais la perfection absolue, dont l'homme seul est capable, c'est la raison[4]. La raison et la vertu vraiment dignes de ce nom ne font donc qu'un; aussi la vertu doit-elle, suivant les Stoïciens, se définir, de même que la raison, par la conséquence et l'accord avec soi. La vertu, disent-ils, est une disposition toujours conforme à elle-même : *Διάθεσις ὁμολογουμένη*[5]. — *Διάθεσις ψυχῆς σύμφωνος αὐτῇ περὶ*

[1] Cic. *Acad.* II, 8 : « Sapientiam, artem « vivendi, quæ ipsa ex sese habeat constan- « tiam. » Senec. *Epist.* 29 : « Sapientia ars « est. » *Epist.* 90 : « Non dat natura virtu- « tem; ars est bonum fieri. » Stob. *Ecl.* II, p. 120; Diog. Laert. VII, 86; Sext. Empir. *Pyrr. hypotyp.* III, 25.

[2] Diog. Laert. VII, 87

[3] Diog. Laert. VII, 90.

[4] Senec. *Epist.* 124 : « Cætera in sua na- « tura perfecta sunt, non vere perfecta a « quibus abest ratio... Non potest ergo per- « fectæ naturæ bonum in imperfecta esse « natura. » Diog. Laert. VII, 85, 94.

[5] Diog. Laert. VII, 89.

Digitized by Google

ὅλον τὸν βίον[1]. — « Virtus convenientia constat, » dit Sénèque[2]. Et ailleurs : « Perfecta virtus, æqualitas ac tenor vitæ, per omnia consonans sibi[3]. »

La vertu ainsi définie, son nom est évidemment la constance, *constantia*[4].

Or maintenant, quel est le principe de la constance; qu'est-ce qui fait que l'on reste, en dépit des obstacles, fidèle et conséquent à soi-même? C'est la force. Aussi était-ce à la force, ἴσχυς, qu'il fallait, suivant Cléanthe, réduire toutes les vertus[5]; Cléanthe, que sa vie laborieuse et son inébranlable courage avaient fait surnommer un second Hercule. Et enfin quel est le principe de la force elle-même? C'est, ainsi qu'on l'a vu, la tension, τόνος[6].

Comme la vigueur du corps résulte d'une tension suffisante des muscles, disaient les Stoïciens, de même ce qui fait la vigueur de l'âme, c'est une tension suffisante dans le jugement et dans l'action[7]. Aussi l'effet de la vertu est-il de donner à nos actes et à notre vie tout entière la stabilité, la solidité en quelque sorte, et comme une espèce de cohésion invincible[8].

De même que, dans l'ordre de la science, la fonction la plus haute de la raison est de confirmer par une adhésion réfléchie les témoignages des sens, et d'en former ainsi des pensées (ἔννοιαι) unies entre elles par une cohésion puissante; de même, dans l'ordre moral, la plus haute fonction de la raison et de la vertu est encore de confirmer, par le choix volontaire,

[1] Stob. *Ecl.* t. II, p. 104.
[2] *Epist.* 74.
[3] *Epist.* 31.
[4] Cic. *Acad.* II, 8.
[5] Plutarch. *De Stoic. rep.* 7.
[6] Id. *ibid.*
[7] Stob. *Ecl.* t. II, p. 110 : Ὥσπερ ἡ ἰσχὺς τοῦ σώματος τόνος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν νεύροις, οὕτω καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἰσχὺς τόνος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν τῷ κρίνειν καὶ πράττειν.
[8] Chrysipp. ap. Stob. *Serm. CIII*, 22 : Ὅταν αἱ μέσαι πράξεις (les καθήκοντα ou offices) αὗται προσλάβωσι τὸ βέβαιον καὶ ἑκτικὸν, καὶ ἰδίαν πῆξίν τινα λαβῶσι.

Digitized by Google

les suggestions de l'instinct, et, par une tension énergique et constante, de former de nos opérations et de notre vie tout entière un tout stable et solide dont rien ne puisse désormais altérer les proportions ni troubler l'harmonie.

Aussi comme, dans la physique, le mouvement rectiligne est l'effet et la preuve de la tension de l'éther; comme, dans la logique, la raison se fait connaître à sa rectitude (*ὀρθὸς λόγος*), de même, dans la morale, c'est à une rectitude inflexible qu'on reconnaît la vertu. La vertu n'est pas autre chose que la raison droite : « Virtus non aliud est quam *recta* ratio, » dit Sénèque[1]. Sa marche consiste à suivre la ligne droite, c'est-à-dire la plus courte : *Εὐθεῖαν πέραινε*, dit Marc Aurèle[2]; et ailleurs : *Κατὰ τὴν σύντομον ἀεὶ τρέχε*[3].

Enfin ce que fait la vertu en donnant aux fonctions naturelles la perfection qui leur manquait, c'est qu'elle les transforme en autant de choses *droites*, d'actes *droits* (*κατορθώματα*, *recta, recte facta*). « Perfectum officium, dit Cicéron, rectum « opinor, vocemus, quod Græci *κατόρθωμα*[4]. » Et ailleurs : « Quæ autem nos aut recte facta dicamus, si placet (illi autem « appellant *κατορθώματα*), omnes numeros virtutis continent[5]. » La vertu est une ligne droite, parce qu'elle est la force identique à la raison, au plus haut degré de tension et d'énergie, par suite parfaitement rigide et inflexible. « Recta est; flexuram « non recipit; rigida est, amplius intendi non potest[6]. »

De là il suit, en premier lieu, que la vertu n'a rien de commun avec les passions.

Dans la philosophie péripatéticienne, l'humanité étant con-

[1] *Epist.* 66.

[2] X, 11.

[3] IV, 51, 18 : *Κατὰ τὴν γραμμὴν τρέχειν ὀρθόν.*

[4] *De Off.* I, 8. M. Anton. V, 14 : *Κατορθώσεις αἱ τοιαῦται πράξεις ὀνομάζονται, τὴν ὀρθότητα τῆς ὁδοῦ σημαίνουσαι.*

[5] *De Fin.* III, 24. Cf. Stob. *Ecl.* t. II, p. 124.

[6] Senec. *Epist.* 71.

Digitized by Google

sidérée comme le produit du concours de la nature passive et irraisonnable avec le principe divin et surnaturel de l'intelligence, on reconnaissait dans l'élément passif et irraisonnable de notre constitution la matière même de la vertu; la vertu était la passion ou l'appétit irraisonnable réglé par la raison et transformé, par une répétition fréquente de l'action, en une invariable habitude. Suivant les Stoïciens, la raison étant le principe de tout, et les appétits en découlant tous, ainsi que de leur source, il n'y a point dans l'âme de mouvements véritablement passifs et simplement irraisonnables. Ce que l'on nomme une passion ne saurait être qu'un jugement de la raison sur le bien et le mal, et un mouvement volontaire. La vertu n'est qu'un jugement droit; la passion ne peut être qu'un jugement faux, qu'une aberration de la raison en discorde avec elle-même, et qu'une volonté déraisonnable et vicieuse[1].

Pour les Péripatéticiens, les passions étaient des mouvements de l'âme susceptibles d'excès en sens contraires, comme aussi du milieu auquel devait les fixer la raison. — Pour les Stoïciens, les passions ne sont que des appétits excessifs, *ὁρμαὶ πλεονάζουσαι*[2]. La vertu consistant dans l'harmonie

[1] Cic. *Acad.* I, 10 : « Perturbationes voluntarias esse putabat (sc. Zeno), opinionisque judicio suscipi. » — *Tuscal.* IV : « Omnes eas esse in nostra potestate, omnes judicio susceptas, omnes voluntarias. » *De Fin.* III, 10 : « Nulla naturæ vi commoventur, omniaque ea sunt opiniones ac judicia levitatis. » — Plutarch. *Utra animalia*, etc. : *Τὰ πάθη σύμπαντα κοινῶς κρίσεις φαύλας καὶ δόξας ὁμολογοῦσιν εἶναι.* Id. *De Gener. anim.* : *Τῶν φιλοσόφων οἱ μὲν τὰ πάθη λόγους ποιοῦσιν, ὡς πᾶσαν ἐπιθυμίαν καὶ λύπην καὶ ὀργὴν κρίσεις οὖσας.* — Les Stoïciens pensaient, à ce qu'il paraît, que le jugement sur le bien et le mal devient affection ou passion par une *métamorphose*, dont la rapidité fait que nous n'en avons pas conscience. Plutarch. *De Gener an.* *Ἔνιοι δέ φασιν οὐχ ἕτερον εἶναι λόγου τὸ πάθος, οὐδὲ δυοῖν διαφορὰν καὶ στάσιν, ἀλλ' ἑνὸς λόγου τρόπην ἐπ' ἀμφότερα, λανθάνουσαν ἡμᾶς ὀξυτητι καὶ τάχει μεταβολῆς, κ. τ. λ.*

[2] Laert. VII, 110. — Cic. *Tuscal.* IV, 21 « Appetitus vehementior ». — Suivant Galien, ce serait Chrysippe qui aurait tout à fait réduit les passions à des jugements. Zénon y aurait vu des mouvements consécutifs (*ἐπιγέννημματα*) à des jugements.

Digitized by Google

avec soi-même[1], qui implique la mesure et la proportion[2], la passion et la vertu sont absolument exclusives l'une de l'autre[3]. Enfin, d'où vient l'excès qui constitue la passion? La constance propre à la vertu vient de la tension et de l'énergie de l'âme; les écarts viennent de son relâchement. C'est pour cela que, comme la raison, la vertu marche toujours en ligne droite[4]. Du relâchement naissent ces quatre passions auxquelles toutes les autres se rapportent : la joie et le désir, par lesquels l'âme s'élève et se dilate à l'excès; la tristesse et la crainte par lesquelles, se resserrant à l'excès, elle s'affaisse sur elle-même[5]. Toutes les passions ne sont donc que des mouvements de la raison, mouvements dont la rapidité ne nous laisse pas le temps de l'apercevoir, et par lesquels elle se relâche en des sens différents de sa tension naturelle[6]. Ce n'est pas que l'homme ver-

De Hipp. et Plat. plac. Χρύσιππος μὲν οὖν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ παθῶν ἀποδεικνῦναι πειρᾶται κρίσεις τινὰς τοῦ λογιστικοῦ εἶναι. Ζήνων δὲ οὐ τὰς κρίσεις αὐτάς, ἀλλὰ τὰς ἐπιγινομένας αὐταῖς συστολὰς καὶ λύσεις, ἐπάρσεις τε καὶ τὰς πλώσεις τῆς ψυχῆς ἐνόμιζεν εἶναι τὰ πάθη.

[1] Senec. *Epist.* 74. « Virtus enim convenientia constat. »

[2] Senec. *Epist.* 66 : « Omnis in modo est virtus; modus certa mensura est. » *Epist.* 76 : « Solum ergo bonum est honestum, cui modus est. »

[3] Senec. *Epist.* 116 : « Utrum satius sit modicos habere affectus an nullos, sæpe quæsitum est. Nostri expellunt, Peripatetici temperant. » (Cf. *Epist.* 85.) Cicer. *Acad.* I, 11 : « Cum antiqui perturbationem animi ex homine non tollerent, naturaque et condolescere et concupiscere et extimescere et efferri lætitia dicerent, sed ea contraherent in angustumque ducerent, Zeno omnibus his quasi morbis voluit carere sapientem. »

[4] Galen. *De Hippocr. et Plat. plac.* IV, ap. Salmas. *ad Epict.* p. 94 : Αἰτιᾶται (sc. Χρύσιππος) τῶν πρατλομένων οὐκ ὀρθῶς ἀτονίαν τε καὶ ἀσθένειαν τῆς ψυχῆς. — Ἐνδόντος τοῦ τόνου τῆς ψυχῆς... — Καὶ ὡς κατὰ τοὺς οἱ ἐπὶ τοῦ σώματος λέγονται τόνους, ἀτονοί τε καὶ ἐντονοί ἐσμεν κατὰ τὸ νευρῶδες, καὶ ὁ ἐν τῇ ψυχῇ λέγεται τόνος, ὡς εὐτονία καὶ ἀτονία.

[5] M. Antonin. V, 14 : Κατορθώσεις αἱ τοιαῦται πράξεις ὀνομάζονται, τὴν ὀρθότητα τῆς ὁδοῦ σημαίνουσαι. (Cf. IV, 18, 51; VIII, 61; XII, 1.)

[6] Diog. Laert. VII, 158 : Αἰτίας δὲ παθῶν ἀπολείπουσι τὰς περὶ τὸ πνεῦμα τροπάς. — Plutarch. *De Gen. animæ*, ap. Lips. *Manud.* p. 155 : Ἑνὸς λόγου τροπὴν ἐπ' ἀμφότερα, λανθάνουσαν ἡμᾶς ὀξύτητι καὶ ταχεῖ μεταβολῆς.

Digitized by Google

tueux, que le sage n'éprouve jamais rien d'analogue aux passions qui agitent le vulgaire. La tristesse seule lui est entièrement étrangère; la satisfaction, *χαρά*, *gaudium*, tient chez lui la place de la joie; la volonté, *βούλησις*, *voluntas*, celle du désir; la précaution, *εὐλαβεία*, *cautio*, celle de la crainte[1]; mais ce sont des mouvements paisibles et modérés, par lesquels la sagesse ne dément pas sa constance et ne sort point de sa voie[2]. Ce sont des mouvements qui lui obéissent, qui suivent sa loi, gardent sa mesure, et qui, par là, manifestent encore la force qui les contient. Les passions, au contraire, par leurs écarts excessifs, accusent la faiblesse[3].

Bien loin donc que la vertu ait besoin des passions, elle les ignore, et connaît seulement des mouvements égaux et réguliers que sa constance comporte et qui prouvent sa force.

En second lieu, la vertu étant complétement séparée de tout élément passif, et consistant dans la seule raison, non-seulement, ainsi que l'avait dit Aristote, on ne saurait posséder une vertu en particulier sans posséder aussi toutes les autres, mais en exercer une, c'est les exercer toutes[4]. Toutes, en effet, prudence, force, justice, tempérance, ne sont qu'une même vertu dans des circonstances différentes. C'est un même principe qui prend, selon la diversité des fonctions qu'il doit remplir dans notre vie, des figures et apparences diverses. « Multæ ejus « species sunt, quæ pro vitæ varietate et pro actionibus expli-

[1] Les Stoïciens nommaient ces trois affections *εὐπαθείαι* (Diog. Laert. VII, 115), mot que Cicéron traduit par *constantiæ*.

[2] Cic. *Tusc.* IV, 6 : « Cum ratione animus « movetur, placide atque constanter, gau- « dium dici; cum autem inaniter et effuse « exultat, lætitiam; quam ita definiunt : « sine ratione animi elationem. »

[3] Cicer. *Tuscul.* IV, 6 : « Vehementio- « rem (sc. appetitum) eum volunt esse qui « longius discesserit a naturæ constantia. » *De Off.* I, 29 : « Nam qui appetitus lon- « gius evagantur, et tanquam exultantes sive « cupiendo sive fugiendo, non satis a ra- « tione retinentur, hi sine dubio finem et « modum transeunt. »

[4] Diog. Laert. VII, 125; Plutarch. *De Stoic. rep.* 7; Cicer. *Tuscul.* II, 14.

Digitized by Google

« cantur. In alias atque alias qualitates convertitur, ad rerum « quas actura est habitum figurata[1]. » Bien plus, la tension qui constitue la vertu étant toujours portée au degré le plus élevé, comme le prouve la rectitude parfaite, propre aux actions vertueuses, il ne peut y avoir, dans la vertu, des degrés différents. Rien, en effet, n'est plus droit que le droit, plus parfait que le parfait. « Nihil invenies rectius recto, non magis « quam verius vero, quam temperato temperatius. . . . . Quid « accedere perfecto potest? Nihil. — Ratio rationi par est, sicut « rectum recto; ergo et virtus, quæ non aliud est quam recta « ratio. — Omnes virtutes rectæ sunt : si rectæ sunt, et pares « sunt. Qualis ratio est, tales et actiones sunt : ergo omnes pares « sunt[2]. »

D'où il suit encore que les actions vertueuses sont toutes égales entre elles, et enfin que tous ceux qui les accomplissent, c'est-à-dire tous les sages, sont égaux. De même, la vertu étant une en degré aussi bien qu'en nature, quiconque n'a pas toutes les vertus a tous les vices; quiconque ne possède pas, dans toute leur plénitude, la raison et la science, ne sait rien et est absolument insensé; tous les vices sont égaux; toutes les mauvaises actions sont égales[3]. Toutes les courbes, en effet, quelle que soit leur forme, si près ou si loin qu'elles soient d'être des droites, sont également des courbes; soit que l'on se trouve à cent stades du but ou à un seul, on est également hors d'état d'y toucher; soit qu'on se trouve, sous l'eau, à cent coudées de la surface, ou à une seule, on se noie également. De même, ceux qui ne possèdent pas la science et la vertu parfaites, étant

[1] Senec. *Epist.* 66.

[2] Senec. *Epist.* 65. Cic. *Parad.* 3 : Etenim si bene facta recte facta sunt et « nihil recto rectius, certe ne bono quidem melius quidquam inveniri potest. »

[3] Diog. Laert. VII, 124; Senec. *De Benef.* IV, 26-27; V, 15.

Digitized by Google

par cela même privés de toute vertu et de toute science, sont tous pareillement insensés, vicieux, et, par conséquent, misérables[1].

D'autre part, le sage est incapable d'erreur et d'opinion, et, par suite, de passion[2]. Il possède toute science, et rien ne lui est caché. Les arts mêmes qui semblent n'avoir que peu de rapport avec la sagesse, il les possède seul; car seul il en possède, dans la droite raison, le principe et la source première. Non-seulement il est le seul magistrat, le seul prêtre, le seul juge, le seul orateur, le seul capitaine : il est aussi le seul poëte, le seul musicien, le seul grammairien; bien plus, le seul tailleur et le seul cordonnier; en un mot, il est le seul artiste et ouvrier en quelque genre que ce soit; il l'est, ou, ce qui revient au même, il peut l'être[3] :

Sapiens operis sic optimus omnis
Est opifex solus.

Non-seulement il sait tout; mais encore, possédant ce à quoi toute chose doit servir, tout lui appartient[4] : celui-là seul, en effet, a droit aux choses, qui sait en faire l'usage auquel elles sont propres; seul donc le sage est riche, seul il est maître, seul il est roi.

Le sage sait tout, parce qu'en sa raison il possède la raison de toutes choses; rien ne lui arrive donc qu'il n'ait prévu. Et comme cette raison, par laquelle tout s'exprime, c'est la volonté aussi par laquelle tout se fait, tout ce qui lui arrive il le veut, autant qu'il le prévoit; seul donc de tous les hommes il ne fait que ce qu'il veut, et seul, par conséquent, il est libre[5].

[1] Diog. Laert. VII, 121.
[2] *Ibid.* 117.
[3] Stob. *Ecl.* t. II, p. 120.
[4] Diog. Laert. VII, 125.
[5] *Acad.* II, xv.

Digitized by Google

Enfin, à ces priviléges que possède le sage, il joint celui-ci encore, que rien au monde ne peut les lui enlever. Suivant Aristote, la vertu et la sagesse de l'homme consistant dans l'assujettissement de ce qu'il y a en nous de passif au principe divin, une maladie telle que la mélancolie ou le délire pouvait, en portant le désordre dans notre nature, nous faire perdre notre vertu et notre sagesse. Selon les Stoïciens, la sagesse consistant tout entière dans la rectitude de la raison, qui est l'homme même, et la droite raison n'ayant rien de passif, il ne se peut, lorsqu'une fois l'homme est en possession de la sagesse, qu'un accident quel qu'il soit la lui enlève. Le délire, la mélancolie, l'ivresse, peuvent troubler ses sens et son imagination, lui causer des visions étranges; sa raison demeure entière, sa sagesse reste hors de toute atteinte[1].

En un mot, cette parfaite impassibilité qu'Aristote et Théophraste, et, avant eux, Pythagore et Platon, attribuaient à la seule intelligence divine, exempte de toute matière, la raison la possède suivant le Stoïcisme, parce que la raison consiste dans la tension la plus énergique de cet esprit de feu duquel vient toute force, contre lequel rien n'est fort, et que rien ne saurait ébranler.

Or la raison, c'est l'homme; et, par conséquent, l'homme sage, en qui la raison atteint sa perfection, jouit, à l'égal du Dieu de Pythagore, de Platon ou d'Aristote, d'une absolue impassibilité[2].

Enfin, cette raison dans laquelle l'homme possède le suprême bien, c'est en même temps le principe de tout le reste

[1] Senec. *Epist.* 50, 83; *De Const. sap.* 3. S. Augustin. *De Civ. Dei*, IX, 4 : « Accidunt (sc. perturbationes) animo sapientis, salva serenitate sapientiæ. » — Que Chrysippe accordât, comme le dit Diogène de Laerte, que l'ivresse ou la mélancolie pouvait faire perdre la sagesse, c'est ce qui n'est guère croyable.

[2] Cicer. *Acad.* I, 11; Senec. *Epist.* 85, 116.

Digitized by Google

de son être. On a vu que la force qui produit la cohésion du corps, l'*habitude*, ἕξις, s'explique par la force supérieure que la vie végétative manifeste, c'est-à-dire par la nature; la nature, à son tour, par la force supérieure encore qui fait la sensation et la locomotion, ou par l'âme; l'âme, enfin, par le principe de l'intelligence et de la volonté, ou par la raison. Non-seulement les sensations et les désirs, qui constituent la vie animale, mais les impressions mêmes et les tendances obscures de la vie végétative, bien plus, les simples forces de cohésion et de résistance, ne sont au fond que des jugements et des volontés, émanations du principe dirigeant. Le principe dirigeant est donc le germe, la véritable raison séminale dont tout sort et se développe[1]. Il est au centre de l'homme, comme l'araignée est au milieu de la toile qu'elle a tirée d'elle-même et qui lui transmet les impressions du dehors[2]; il rayonne, il s'épand dans les organes divers, ainsi que le polype dans ses bras[3]. Par les facultés ou les puissances qui émanent de lui, ou plutôt qui ne sont qu'une extension de lui-même[4], il embrasse la nature tout entière; et en même temps, dans la conscience de la tension intelligente et volontaire qui en est le principe, il possède, sans que rien puisse l'en priver jamais, la perfection et la félicité inaltérables.

Cependant, au delà de la nature humaine, il est une nature supérieure encore; l'univers et l'homme même le démontrent.

[1] Sext. Empir. *Adv. Math.* IX, 102 : *Καὶ πᾶσαι αἱ ἐπὶ τὰ μέρη τοῦ ὅλου ἐξαποστελλόμεναι δυνάμεις ὡς ἀπό τινος πηγῆς τοῦ ἡγεμονικοῦ ἀποστέλλονται, ὥστε πᾶσαν τὴν δύναμιν τὴν περὶ τὸ μέρος οὖσαν καὶ περὶ τὸ ὅλον εἶναι, διὰ τὸ ἀπὸ τοῦ ἐν αὐτῷ ἡγεμονικοῦ διαδίδοσθαι.* Sur la *διάδοσις*, voy. Plotin. *Ennead.* IV, IX, 2; cf. Salmas. *Ad Epict.* p. 282; Ptolem. *De Judic. facult.* passim.

[2] Chrysipp. ap. Chalcid. *in Tim.* p. 308.

[3] Plutarch. *De Plac. phil.* IV, 4, 21.

[4] Iambl. ap. Stob. *Ecl.* t. I, p. 52 : *Πνεύματα γὰρ ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ φασὶν ὄντα διατείνειν ἄλλα εἰς ἄλλα.*

Digitized by Google

D'abord, suivant les Stoïciens, le monde forme un ensemble où tous les phénomènes sont liés les uns aux autres d'une manière nécessaire. En effet, toute action étant un mouvement, et tout mouvement exigeant une cause qui en rende raison, tous les événements qui se produisent, y compris les libres résolutions de la volonté, sont les effets d'événements antérieurs; les phénomènes de tout genre dont se compose l'univers forment donc une chaîne de causes non interrompues, dont chaque anneau a sa place déterminée par la nécessité. — « Caussa pendet ex « caussa; privata ac publica longus ordo rerum trahit [1]. »

Ainsi, tandis que l'Aristotélisme reconnaît une première action antérieure au mouvement, qui ne suppose nulle cause antécédente; tandis que, dans l'Épicurisme on imagine, pour échapper à la fatalité naturelle, l'exception incompréhensible de la déclinaison des atomes, selon la doctrine stoïcienne rien n'est au-dessous et rien n'est en dehors de l'enchaînement nécessaire des causes et des effets naturels [2]. C'est le Destin de la religion hellénique identifiée par la philosophie avec la nature [3].

C'était une croyance universelle que tout était soumis à la loi du Destin, tout, jusqu'aux dieux eux-mêmes [4]; c'est aussi un dogme de la philosophie stoïcienne [5]. Mais, à la croyance com-

[1] Senec. *De Provid.* 5. *Epist.* 77 : « Series « invicta et nulla mutabilis ope illigat et « trahit cuncta. » Conf. *Quæst nat.* II, 36. Laert. VII, 149 : *Αἰτία τῶν ὄντων εἱρομένη.* Sen. *De Benef.* V, 7 : « Series causa- « rum implexa. » Tacit. *Annal.* VI, 22.

[2] Chrysipp. ap. A. Gell. VI, 2 : *Εἱμαρμένην εἶναι φυσικὴν σύνταξιν τῶν ὅλων, ἐξ ἀιδίου, τῶν ἑτέρων τοῖς ἑτέροις ἐπακολουθοῦντων, ἀμεταβόλου καὶ ἀπαραβάτου οὔσης τῆς τοιαύτης συμπλοκῆς.*

[3] S. August. *De Civ. Dei*, V, 8 : « Omnium « connexionem seriemque caussarum, qua « fit omne quod fit, fati nomine appellant. » Gell. VI, 2 : « Quanquam ita sit, inquit « Chrysippus, ut ratione quadam principali « necessario juncta atque connexa fato sint « omnia. »

[4] Philemon :

Δοῦλοι βασιλεῶν εἰσὶν οἱ βασιλεῖς θεῶν,
Ὁ θεὸς ἀνάγκης.

[5] Sen. *De Provid.* 5. « Eadem necessitas « et deos alligat; irrevocabilis divina pa- « riter atque humana cursus vehit. »

Digitized by Google

mune, elle ajoute, en premier lieu, que le Destin consiste dans l'enchaînement des causes et des effets naturels; en second lieu, que, bien que ces causes et ces effets soient déterminés les uns par les autres avec une nécessité irrésistible, cependant c'est une volonté directrice, c'est une raison qui, à l'avance, a marqué le but où tend toute la suite des faits, et par conséquent a réglé cette suite même[1].

Dans chaque être, les diverses parties, liées les unes aux autres, les phénomènes divers, régulièrement enchaînés, manifestent l'unité de leur cause; cette cause est la raison séminale, dont les parties et les fonctions différentes de l'être ne sont que le développement, et en laquelle elles étaient toutes préordonnées et préconçues.

Or, entre tous les êtres qui composent l'univers, il existe, comme entre les parties de chacun d'eux, une connexion et un accord évidents. Les choses mêmes, qui, si on les considère à part, ne semblent que des accidents et des désordres, trouvent dans l'ensemble leur raison et leur justification. Les contraires s'entr'aident; le mal même sert au bien[2].

Telle est l'unité du grand tout qui forme le monde[3], que chaque partie se ressent plus ou moins de ce qui arrive aux autres. C'est ce qui fait du monde un tout sympathique à lui-même, *σύμπαθες ἑαυτῷ*, comme l'est tout corps vivant, et c'est la preuve qu'il vit, en effet, et qu'il a une âme[4]. Tels sont

[1] Laert. VII, 149 : *Εἱμαρμένη... λόγος καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται.* Manil. *Astron.* I :

Sed nihil in tota magis est mirabile mole
Quam ratio, et certis quod legibus omnia parent.

[2] Cleanth. ap. Stob. *Ecl.* t. I, p. 32; Plutarch. *Adv. Stoic.* 13, 14; *De Stoic. rep.* 21, 35, 36, 44; Gell. *Noct. att.* VI, 1. Voy. J. Lips. *Physiol. st.* I, 13-15.

[3] Cic. *Acad.* I, 8 : « E quibus (sc. qualibus) in omni natura cohærente et continua eum omnibus suis partibus effectum esse mundum. »

[4] Alex. Aphrod. *De Mixt.* p. 142 : *Ἡνῶσθαι μὲν... τὴν σύμπασαν οὐσίαν, πνεύμα-*

Digitized by Google

l'accord et l'harmonie de tant de parties diverses et innombrables, qu'évidemment la beauté est la principale fin en vue de laquelle le monde est ordonné[1], et c'est la preuve que le fond de l'âme qui l'anime est la raison[2], dont l'essence est cette harmonie avec soi et cette conséquence dans lesquelles consiste la beauté.

Comme les destinées de chaque être sont préordonnées dans la raison séminale particulière dont il est l'expansion, de même les destinées de l'univers entier sont ordonnées à l'avance et de tout temps dans la raison séminale universelle[3], qui, par conséquent, doit s'appeler l'universelle providence, *πρόνοια*[4]. Cette âme de l'univers, cette raison séminale où toutes les causes sont comprises, cette cause de toutes les causes, ce Destin invincible, et en même temps cette Providence vigilante, c'est Dieu.

Le monde, suivant les Stoïciens, est un être animé, un animal, à proprement parler[5]. La cause qui le meut est donc une âme; mais il n'est aucun être que le monde ne surpasse de beaucoup, non-seulement en grandeur, mais en ordre et en beauté : il n'est point d'âme que ne surpasse de beaucoup l'âme du monde. La cause de laquelle proviennent toutes les autres causes leur est nécessairement supérieure.

La cause, chez les êtres les plus parfaits de l'univers, est un feu subtil qui est plein d'art. Dieu, cause du monde entier, est donc l'éther le plus subtil et le plus rare, le feu céleste au degré

τός τινος διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντος, ὑφ' οὗ συνάγεταί τε καὶ συμμένει καὶ συμπαθές ἐστιν αὐτῷ. Sext. Empir. *Adv. Math.* IX, 78.

[1] Cic. *De Nat. Deor.* II, 22.

[2] Diog. Laert. VII, 139; Cicer. *De Nat. Deor.* II, 11.

[3] Diog. Laert. VII, 136; Plutarch. *De Plac. phil.* I, 7 : *Ἐμπεριειληφὸς πάντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους.* Stob. *Ecl.* t. I, p. 372.

[4] Cicer. *De Nat. Deor.* II, 22.

[5] Voy. J. Lips. *Physiol. st.* II, 10.

Digitized by Google

le plus élevé de tension, le feu artiste ou savant par excellence[1], par cela même l'âme la plus parfaite, le principe dirigeant le plus sage, la plus droite et la plus infaillible raison. Le dieu de Zénon n'est pas, comme celui d'Aristote, un principe séparé de la matière, en dehors de toute la nature, exempt du mouvement dont elle est animée, et n'agissant sur elle que par le désir dont il la remplit[2]. Loin de là, il a, comme toute cause, sa matière avec laquelle il est étroitement uni; cette matière est le monde[3]. Dieu circule dans le monde, disaient les Stoïciens, comme le miel court dans les cellules d'un rayon[4]; il pénètre le monde dans toutes ses profondeurs, et en même temps il en embrasse l'immense contour; il l'occupe par le dedans et le dehors : « Intra et extra tenet[5]; » il en remplit, par sa tension, l'étendue tout entière : « divinus spiritus per omnia intensus. » Et c'est en s'y mouvant lui-même qu'il le meut. Bien plus, Dieu peut être appelé le monde même et la nature; car, de même que chaque être n'est que le développement de sa raison séminale, de même le monde entier est un développement de Dieu[6].

Quatre éléments composent tous les êtres : le feu, dont l'éther est la partie subtile, l'air, l'eau et la terre. Ces éléments ne diffèrent que par des degrés différents de tension et de ra-

[1] Cicer. *De Nat. Deor.* II, 22 : « Ipsius « vero mundi qui omnia complexu suo « coercet et continet, natura non artifi- « ciosa solum sed plane artifex ab eodem « Zenone dicitur. »

[2] Simplic. *In Arist. Categ.* 6 fol. 3 b : *Τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως οὐ τηροῦσιν ἀκίνητον, ὡς Ἀριστοτέλει δοκεῖ.* Stob. *Ecl. phys.* t. I, p. 339 : *Οἱ Στωικοὶ τὸ πρῶτον αἴτιον ὡρίσαντο κινητόν.*

[3] Senec. *Cons. ad Helv.* 8.

[4] Tertull. *De An.* 44 : « Stoici enim vo- « lunt Deum sic per materiam decucurrisse, « quomodo mel per favos. »

[5] Senec. *Quest. nat.* præf.

[6] Senec. *De Benef.* IV, 7 : Quid enim « aliud est natura quam Deus et divina ra- « tio toti mundo et partibus ejus inserta. » Id. *Quæst. nat.* II, 45 : « Vis Deum natu- « ram vocare? Non peccabis. Est enim ex « quo nata sunt omnia. » Diog. Laert. VII, 148.

Digitized by Google

reté; car la chaleur ou le froid, qui augmentent ou diminuent la tension, changent la terre en eau, l'eau en air, l'air en éther, ou réciproquement l'éther en air, l'air en eau et l'eau en terre[1]. Les éléments ne sont donc que les degrés divers de tension d'une seule et même substance. Ce qui n'est pas l'éther même n'est encore que l'éther plus ou moins détendu. Pour que le monde naisse, il suffit donc que l'élément divin se relâche en partie[2] de sa tension essentielle; pour que le monde se résolve dans l'élément divin, il suffit que l'élément divin reprenne tout entier sa tension.

Au commencement il n'y a rien que l'éther pur, occupant à lui seul l'étendue tout entière. Il se détend dans sa partie centrale, et cette partie, se condensant, se convertit en air; l'air, à son tour, se détendant encore, devient de l'eau. La nature alors est une masse liquide au sein d'une sphère de feu. Dans cette masse est caché l'espoir du monde futur[3]. C'est cette mer primitive qu'Héraclite nommait la semence de l'univers[4].

Bientôt, en effet, sous l'influence de la chaleur du ciel et de la tension que la chaleur produit, une partie de l'eau se dilate en vapeurs, puis en air; une autre se solidifie et constitue la terre.

[1] Chrysipp. ap. Plutarch. *De Stoic. rep.* 41 : *Δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ τρέπεται.* Diog. Laert. VII, 136, 142; Cornut. c. XVII; Stob. *Ecl.* t. I, p. 372, 446. Lucret. l. I :

Et primum faciunt ignem se vertere in auras
Aeris, hinc imbrem gigni, terramque creari
Ex imbri, retroque a terra cuncta reverti,
Humorem primum, post aera, deinde calorem;
Nec cessare hæc inter se mutare, meare
De cœlo ad terram, de terra ad sidera mundi.

[2] C'est une partie seulement de la divinité qui devient l'âme du monde et y habite. Diog. Laert. VII, 147 : *Εἶναι δὲ τὸν μὲν* (sc. *θεὸν*) *δημιουργὸν τῶν ὅλων καὶ ὥσπερ πατέρα πάντων κοινῶς τε καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ διῆκον διὰ πάντων.*

[3] Senec. *Quæst. nat.* III, 13 : « Hunc « (sc. ignem) considere, et nihil relinqui « aliud in rerum natura, igne restincto, « quam humorem : in hoc futuri mundi « spem latere. »

[4] Clem. Alex. *Strom.* V, p. 599 C.

Digitized by Google

Les éléments ainsi formés, de leur mélange et de leurs actions réciproques résultent nécessairement, sous l'action dirigeante de l'élément supérieur, tous les différents êtres, les plantes, les animaux, l'homme lui-même[1]; mais, sous l'influence incessante de l'éther, l'eau se convertit de plus en plus en air; l'air se raréfie et se subtilise; les astres s'en nourrissent et s'en accroissent. Devenus plus grands et plus puissants, ils consument peu à peu, après l'air et l'eau, la terre elle-même. Enfin, la partie la plus pure du feu absorbe à leur tour tous les astres[2].

Le commencement du monde a été l'eau; le feu en est la fin. « Ita ignis exitus mundi est, humor primordium[3]. » De même que chaque année a son hiver, où domine le principe humide; son été, où règne la chaleur, de même chacune de ces grandes années, que ferme et rouvre le retour des astres sous les mêmes signes, a deux grandes époques, l'une de déluge et l'autre d'embrasement; au commencement de chacune des périodes que remplit la durée entière d'un monde, se trouve toujours la submersion universelle, *κατακλύσμος*, et à la fin, l'universelle conflagration, *ἐκπύρωσις*[4].

Cependant, l'éther, qui a tout consumé, se détend de nouveau; de nouveau il donne naissance, en se condensant, aux éléments inférieurs. Tout recommence comme auparavant, en vertu de la même nécessité, par conséquent de la même ma-

[1] Chrysipp. ap. Plutarch. *De Stoic. rep.* 38, 41; Stob. *Ecl.* t. I, p. 446.

[2] Cicer. *De Nat. Deor.* II, 46; Plin. *Hist. nat.* II, 9, 68. C'était une opinion commune dans l'antiquité, que les astres se nourrissaient des vapeurs du monde sublunaire. (Voy. J. Lips. *Physiol. stoic.* II, 14; Jac. Thomas. *De Exustione mundi stoica,* V, 11; Bayle, *Pensées diverses,* II, 128.) Aristote ne partageait pas cette opinion, et croyait le ciel immuable.

[3] Senec. *Quest. nat.* III, 113.

[4] Diog. Laert. VII, 134. Cicer. *De Nat. Deor.* II, 46. Voy. Lips. *Physiol. stoic.* II, 22-23, et surtout J. Thomas. *De Exustione mundi stoica,* II, p. 160.

Digitized by Google

nière, dans le même ordre, dans des temps égaux. A la conflagration succèdent la restauration, ἀποκατάστασις, la régénération, παλιγγενεσία[1]. Tout ce qui a été reparaît sans aucune exception, sans aucune différence, pour disparaître encore et reparaître de nouveau, et ainsi à l'infini. Socrate a été, Socrate sera encore une infinité de fois, conversant avec les mêmes interlocuteurs, disant à la même place, en des instants pareils, les mêmes choses[2].

Ainsi se suivent et se répètent les époques du monde; ainsi va se mouvant, en un cercle éternel, la chaîne sans fin des destinées[3].

La croyance à un retour perpétuel de périodes semblables terminées par une conflagration générale avait été celle de l'antiquité presque entière; dans la Chaldée, dans l'Égypte, dans la Grèce, un même symbole en avait été partout l'expression : le phénix renaissant éternellement de lui-même[4]. Cette antique et universelle croyance, la physique stoïcienne vient encore la confirmer en l'expliquant.

Les périodes uniformes de l'éternelle destinée, ce mouvement alternatif qui se répète sans fin de la circonférence du monde à son centre et de son centre à sa circonférence, et qu'en conséquence Héraclite avait appelé la descente, κάθοδος, et l'ascension, ἄνοδος; ce double et fatal mouvement qui fait la vie du monde, comme il fait, ainsi qu'on l'a vu plus haut, celle

[1] Basil. *Homil.* 3 *in Hexaem.*; Nemes. *De Nat. hom.* 38; Numen. ap. Euseb. *Præp. evang.* XV, 16. Voy. Burnet, *Tellur. theor. sacra*, IV, 5, et Gataker, *ad M. Antonin.* XI, 1.

[2] S. August. *De Civ. Dei*, XII, 13.

[3] M. Anton. IX, 28 : Ταῦτά ἐστι τὰ τοῦ κόσμου ἐγκύκλια, ἄνω κάτω ἐξ αἰῶνος εἰς αἰῶνα. Platon avait dit : Ἀεὶ γὰρ ἅπαντα ἄνω τε καὶ κάτω ῥεῖ. Senec. *Epist.* 24 : « Omnia transeunt ut revertantur. » Tacit. *Annal.* III, 55 : « Rebus cunctis inest quidam velut orbis. »

[4] Voy. la dissertation de J. Thomasius, intitulée *Phœnix*.

Digitized by Google

de chaque être en particulier, ce n'est autre chose, suivant les Stoïciens, que la tension et la rémission alternatives de la nature divine.

Ainsi tout naît de Dieu, par une simple métamorphose de sa substance.

Par le relâchement de sa tension, il prend toutes les formes les unes après les autres, il s'assimile, il se fait tout en tout[1]. De là tous ces dieux différents qu'honore la religion populaire, dénominations différentes d'une même divinité, selon les différentes régions qu'elle occupe et les puissances qu'elle y déploie; cause de toute vie, on l'appelle Zeus (de ζῆν); présente dans l'éther, on la nomme Athéné; dans le feu, Héphestus; dans l'air, Héra; dans l'eau, Posidon; dans la terre, Déméter ou Cybèle[2]; dans chaque partie et chaque lieu de l'univers, et dans chaque homme enfin, démon ou génie, δαίμων, *genius*[3].

C'est l'explication de la religion par la nature; c'est la théologie physique, théologie des philosophes, contenant tout ce qu'ont de vrai les deux autres sortes de théologies, la théologie mythique, qui est l'ouvrage des poëtes, la théologie politique ou civile, qui est celui des législateurs.

De la nature, Dieu revient-il à lui en reprenant tout entière sa tension originelle? Tous les dieux disparaissent, avec toutes les formes particulières d'existence. Jupiter même n'est plus; tout se réduit à l'éther, tout rentre au sein de la providence, toute multiplicité redevient unité[4].

Mais, réduite à elle-même, l'unité divine n'est pas pour cela,

[1] Posidon. apud Stob. *Ecl.* tome I, page 58 : Θεός ἐστι πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες, οὐκ ἔχον μορφὴν, μεταβάλλον δὲ εἰς ἃ βούλεται, καὶ ἐξομοιούμενον πᾶσι.

[2] Plutarch. *De Plac. phil.* I, 7; Diog. Laert. VII, 147; Cicer. *De Nat. Deor.* II, 24 sqq.; Senec. *De Benef.* IV, 8; Cornutus, *De Nat. Deor.* passim.

[3] Voy. Lips. *Physiol. stoic.* I, 19.

[4] Plutarch. *De Stoic. rep.* 39; *Adv. Stoic.* 13, 36; Cleanth. ap. Stob. t. I, p. 374 : Ἐξ

Digitized by Google

dans le système des Stoïciens, cette unité indivisible et parfaitement simple de l'intelligence pure, telle que la concevaient les Platon et les Aristote. Pour les Stoïciens, l'intelligence divine a, comme toute qualité, sa matière, dont elle n'est pas séparable; l'étendue, la quantité lui est nécessaire et essentielle, et c'est pourquoi elle ne consiste point dans un acte immobile, tel que l'avait compris l'auteur de la Métaphysique, c'est-à-dire l'acte par lequel la pensée, une et indivisible, se contemple elle-même, mais bien dans le mouvement et la tension successifs et multiples. L'intelligence divine, comme les Stoïciens se la représentent, n'est donc toujours, ainsi que celle de l'homme, rien de plus que la raison, la raison qui raisonne et discourt, λόγος, λογισμός.

Seulement, chez l'homme, la raison ne parcourt qu'une sphère plus ou moins limitée : l'éternel objet de la raison divine, l'objet de ses soins, lorsqu'elle se meut au sein du monde, l'objet de ses méditations solitaires, lorsque du monde elle revient à elle-même et se réduit à sa seule Providence, c'est la chaîne tout entière, l'immense chaîne de la destinée universelle.

Si telle est la nature divine, nul doute qu'elle ne l'emporte sur la nature humaine en pouvoir et en durée. Mais la durée, le pouvoir, selon les Stoïciens, sont des choses indifférentes[1]; la perfection intellectuelle et morale est le seul bien, la seule chose digne de louange et d'estime.

Dieu sait tout; mais le sage, possédant le principe même et la mesure du savoir, possède tout savoir digne de ce nom.

ἑνός τε πάντα γίγνεσθαι καὶ ἐκ πάντων εἰς ἓν συγκρίνεσθαι.

[1] Cicer. *De Nat. Deor.* II, 61 : « E quibus vita beata existit par et similis Deorum; nulla alia re nisi immortalitate, quæ nihil ad bene vivendum pertinet cedens cælestibus. » Senec. *Epist.* 73.

Digitized by Google

Dieu fait tout; mais le sage, en voulant ce que Dieu veut, devient l'auteur de tout; il est vrai que toutes ses volontés sont l'effet nécessaire de causes antécédentes; mais n'en est-il pas de même des volontés divines?

Tout cède au destin : il dépend de nous seulement de résister ou de consentir. « Volentem ducunt fata, nolentem tra-« hunt. » En consentant, le sage s'identifie avec la loi divine; rien ne lui arrive, rien n'arrive dans le monde entier qu'il ne le veuille comme Dieu même. Ne faisant qu'un par sa volonté réfléchie avec la volonté qui fait tout, il partage avec elle l'empire de l'univers. Dès lors il n'est rien, ou presque rien, par où le sage le cède à la Divinité.

Jupiter, disait le philosophe Sextus, a plus de choses à donner que l'homme de bien; mais de deux personnes de bien, la plus riche n'est pas pour cela la meilleure; de deux hommes qui sauraient également bien diriger le gouvernail, on ne considérera pas comme le plus habile celui qui aura le navire le plus grand et le plus beau. Quel avantage Jupiter a-t-il sur l'homme de bien, ajoute Sénèque? Qu'il est bon plus longtemps? Le sage ne s'estime pas de moindre valeur, parce que ses vertus sont renfermées dans un plus court espace. Comme de deux sages, celui qui est mort plus vieux n'est pas mort pour cela plus heureux que celui dont la vertu a été circonscrite dans un moindre nombre d'années, Dieu ne l'emporte pas sur le sage en félicité, parce qu'il l'emporte en durée; on n'est pas plus vertueux pour l'être plus longtemps. Le sage marche donc l'égal de Dieu même, parce qu'il possède comme Dieu la raison en sa perfection, et que la raison, c'est tout[2].

[1] Senec. *De Const. sap.* 8 : « Sapiens au-« tem vicinus proximusque Diis consentit, « excepta mortalitate similis Deo. »

[2] Senec. (ap. Gatak. *Ad M. Anton.* p. 65) : « Dedit (natura) tibi illa, quæ si non de-« serueris, par Deo surges. »

Digitized by Google

Opposée aux systèmes tels que celui d'Épicure, qui, pour échapper à ces raisons mystérieuses des choses qu'invoquait la superstition, renonce, en expliquant tout par le hasard, à la raison elle-même, la philosophie stoïcienne n'est pas moins contraire à ces autres doctrines, telles que celles de Platon et d'Aristote, qui reconnaissent comme la dernière raison des choses, d'une part un élément inférieur qui échappe, par son néant, à la raison, et de l'autre, un principe qui, par son intelligibilité même, dépasse ce qui s'appelle, à proprement parler, la raison et le raisonnement.

Pour les Stoïciens, une matière que la raison pénètre pour ainsi dire jusqu'au fond de son être, une raison qui reste toujours sujette aux conditions de la matière, tels sont les deux principes inséparables qui composent tout ce qui est. Plus de nature inférieure que son imperfection nous dérobe, et plus d'intelligence surhumaine. Tout revient à des états ou des degrés différents de ce qui est notre conscience même, et que nous comprenons le mieux, de ce qui est proprement l'homme[1], de la raison et de la volonté.

De là toute la constitution des doctrines stoïciennes, et enfin cette théorie de la sagesse, qui en forme comme le couronnement.

Les Péripatéticiens, attribuant à toutes les parties de la nature un caractère spécial et une valeur propre, ne négligeaient, en conséquence, aucune des branches de la science ou de l'art. De même qu'ils évitaient, dans leurs manières et dans leurs vêtements, toute affectation de rigorisme et de singularité, de même ils joignaient volontiers à la philosophie l'éloquence, maîtresse de la vie publique et politique. Au contraire, dédaignant tout ce qui est l'objet de l'opinion, tout ce qui n'est

[1] Senec. *Epist.* 76 : « Quid in homine proprium ? Ratio. »

Digitized by Google

susceptible que de probabilité et non d'une certitude rigoureuse, les Stoïciens demeuraient étrangers à cet art de l'invention qu'on nomme la *topique*, et d'où l'éloquence tire toutes ses ressources; affectant une élocution simple comme leur manière de vivre et comme leur costume, ils ne connaissaient, dit Cicéron, que la *critique*, cet art du jugement d'où procède l'art de raisonner, ou, selon l'expression stoïcienne, la dialectique[1]. De là une élocution concise à l'excès, un raisonnement sec et subtil, procédant uniquement par le syllogisme et le sorite. De là aussi une rigueur extrême de déductions, un étroit enchaînement de conséquences; de là enfin la trame serrée, le tissu indissoluble que formait leur système. « Mirabilis est apud illos « contextus rerum, dit Cicéron; respondent extrema primis, « media utrisque, omnia omnibus[2]. »

Tout était lié dans la philosophie des Stoïciens, comme étaient liés, suivant eux, tous les événements, anneaux successifs de la chaîne du Destin, et comme devaient être liés les uns aux autres les actes d'une vie sage[3]; tout enfin portait ce caractère de la constance ou de la conformité exacte avec soi,

[1] Cicer. *De Fin.* IV, 4 : « Quumque duæ « sint artes quibus perfecte ratio et oratio « compleatur, una inveniendi, altera dis- « serendi, hanc posteriorem et Stoici et « Peripatetici, priorem autem illi egregie « tradiderunt, hi omnino ne attigerunt « quidem. » *Top.* init. « Quum omnis ratio « diligens disserendi duas habeat partes, « unam inveniendi, alteram judicandi, « utriusque princeps, ut mihi quidem vi- « detur, Aristoteles fuit, Stoici autem in « altera elaboraverunt, etc. Judicandi enim « vias diligenter persecuti sunt, ea scien- « tia quam dialecticen appellant; inve- « niendi vero artem, quæ *topice* dicitur, « quæque ad usum potior erat, et ordine « naturæ certe prior, totam reliquerunt. »

[2] Cicer. *De Fin.* V, 28.

[3] Cic. *De Fin.* III, 22 : « Admirabi- « lis compositio disciplinæ, incredibilis- « que rerum..... ordo..... Quid enim « aut in natura, qua nihil est aptius, « nihil descriptius, aut in operibus manu « factis tam compositum tamque compac- « tum et coagmentatum inveniri potest? « Quid posterius priori non convenit? « Quid sequitur quod non respondeat su- « periori? Quid non sic aliud ex alio nec- « titur ut non, si unam litteram moveris, « labent omnia? »

Digitized by Google

par lequel ils définissaient la raison, et qu'imprimait elle-même, suivant eux, à la raison, l'énergie de cette tension ou de cet effort qui en était le principe. Tout portait ce caractère dans leur philosophie, parce que tout y revenait à la seule raison, que tout s'y réduisait à des applications différentes de la force rationnelle.

Dans la logique, toute connaissance est ramenée, par les Stoïciens, à la compréhension, opération volontaire de la raison, et toute certitude renfermée dans la certitude propre à ses démonstrations. Hors de là, rien qu'opinion vaine et qu'erreurs indignes de la sagesse.

Dans la physique, tous les phénomènes, si infinie qu'en soit la variété, se réduisent, en définitive, à ce seul phénomène de la tension de l'éther, identique au fond avec l'action de la volonté et de la raison, qui est notre conscience même. De la conscience humaine sortent ainsi des clartés qui vont percer toutes les ombres et dissiper toutes les ténèbres. Tout devenant raison, tout nous devient lumière.

Dans la morale, le bien se réduisant uniquement au beau, tout encore se réduit à la seule raison. C'est de là qu'il suit que l'homme n'a besoin, pour être parfait et pour être heureux, que de lui-même. C'est de là qu'il suit que rien d'étranger ne saurait ni lui être utile ni lui nuire, qu'il se suffit tout seul, qu'il n'a rien à demander à Dieu, ni rien à lui envier.

Le Stoïcisme semblait venu pour réaliser l'idéal où tendit, en quelque sorte, l'antiquité tout entière. Tout réduire à ce principe de mesure et d'harmonie, régulateur de la matière, qui est l'humanité même, expliquer ainsi par l'homme et la nature et Dieu, qu'identifiaient toutes les religions du paganisme, c'était l'œuvre à laquelle l'esprit grec paraissait avoir été particulièrement destiné : cette œuvre, commencée par l'art,

Digitized by Google

la science venait l'accomplir. De plus, donnant pour essence au principe même de l'harmonie et de la mesure la force et la tension, le Stoïcisme venait confirmer par la philosophie cette prééminence que la Grèce reconnut toujours, soit dans la religion, soit dans l'ordre social, à l'élément viril. Diogène de Laërte, Lucien, Sénèque, attribuent à la philosophie stoïcienne l'épithète de virile, *ἀνδρώδης, ἀνδρωδεστάτη, virilis.* On peut affirmer, dit Sénèque, qu'entre les Stoïciens et les autres qui font profession de sagesse, il y a autant de différence qu'entre les hommes et les femmes. « Stoici virilem ingressi viam, » dit-il encore. Et l'on disait effectivement de la morale des Stoïciens, que seule elle était faite pour des hommes.

Dans le sage qui, par sa vertu, se met au-dessus de la fortune et s'égale aux dieux, se faisait reconnaître l'idéal de l'homme même, le héros qui, par sa force et son courage, pacifie la terre et mérite l'Olympe; en un mot, cet Hercule, modèle que se proposaient déjà les Cyniques, Hercule, type sévère de la race longtemps prépondérante des Doriens, et de la Grèce tout entière.

Enfin, ce sage Stoïcien qui, s'associant au Destin par sa volonté, devient la loi du monde et règne sur toute chose, n'était-ce pas aussi le type de ce peuple dont l'idée d'empire (*imperium*) fut tout le génie? ce peuple qui, par les rites augustes du triomphe et de l'apothéose, élevait aux honneurs divins l'*imperator* par lequel il avait vaincu, et qui lui-même, imposant ses lois à l'univers, semblait égaler ou même surpasser la majesté de ses dieux? De là l'union étroite qui s'établit entre la morale stoïcienne et le caractère romain, et d'où sortirent encore, dans des temps de décadence, tant d'héroïques vertus.

Seuls, nous dit un Romain, les Stoïciens semblaient dignes

Digitized by Google

du nom de philosophes. C'est que ce but suprême que la religion avait fait entrevoir à l'homme, et où la philosophie avait jusqu'alors essayé vainement de le conduire, ce but, qui n'est rien de moins que la *divinisation,* le Stoïcisme seul, lui montrant le vrai Dieu dans sa volonté propre, le lui faisait toucher.

Cependant, il semble que quelquefois les Stoïciens reconnaissent l'impuissance de l'homme pour parvenir, sans le secours de Dieu, à la perfection. « Demande à Dieu, dit Épictète, son assistance et son aide[1]. » Et c'est à Dieu qu'il veut que l'on rapporte les jugements droits et les désirs conformes à la nature[2]. « On ne peut être bon sans Dieu, » dit Sénèque[3]. Et ailleurs : « Qui pourrait, sans Dieu, s'élever au-dessus de la fortune? L'âme supérieure à tout, qui garde en tout la mesure et se rit de tout ce qu'on craint ou qu'on désire, ne peut être que portée par une puissance céleste. Une si grande chose ne saurait se soutenir sans l'appui de la divinité[4]. »

Qui ne croirait ici entendre le Christianisme même?

Mais ce Dieu que les Stoïciens appellent au secours de notre âme, c'est le Dieu qui réside en nous, c'est notre démon ou génie propre, c'est-à-dire notre âme même considérée dans la pureté de son essence; car, disent Sénèque et Marc-Aurèle : « C'est un Dieu dans un corps humain qu'une âme pure et droite. » « Animus..... rectus, bonus, magnus; quid aliud voces « hunc quam Deum in humano corpore hospitantem[5]? »

[1] *Dissert.* II, 18 : Τοῦ Θεοῦ μέμνησο· ἐκεῖνον ἐπικάλου βοηθὸν καὶ παραστάτην.

[2] *Dissert.* I, 19.

[3] *Epist.* 41 : « Bonus vir sine Deo nemo est. »

[4] *Ep.* 73 : « Nulla sine Deo mens bona « est. »

[5] Senec. *Epist.* 31. De même Euripide (ap. Theon. Soph. *Progymn.*) :

Ὁ νοῦς γὰρ ἡμῖν ἐστιν ἐν ἑκάστῳ θεός,

et Ménandre (ap. Plutarch. *Platon. quæst.* 1) :

Ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός.

Voy. Gatak. ad M. Antonin. XII, 26.

Digitized by Google

A la vérité encore, si l'âme est capable de s'élever au-dessus de la condition mortelle et de se rendre absolument indépendante de ce qui intéresse le corps, c'est, dit Sénèque, qu'elle vient du ciel, et que, par la partie principale d'elle-même, elle réside toujours dans cette haute région d'où elle est descendue. « Majore suî parte illic est unde descendit. » De même que les rayons du soleil viennent toucher la terre et pourtant sont encore au lieu d'où ils descendent, de même notre âme demeure toujours attachée à sa céleste origine : « hæret ori- « gini suæ[1]. »

Mais si l'âme tire d'en haut sa substance et le principe de sa force, il n'en est pas moins vrai, dans la doctrine stoïcienne, que par sa volonté seule, s'emparant du gouvernement de son être, elle devient l'arbitre de sa destinée, la cause unique de tout le bien ou de tout le mal qui lui arrive. De là ces maximes, seules conformes au véritable esprit du Stoïcisme, que le secret de la sagesse et de la félicité est de se tenir pour content de soi-même, de chercher en soi-même la source de sa joie, et d'avoir en sa volonté propre une confiance exclusive et absolue. « Que toutes tes pensées, que tous tes désirs tendent à cela seul d'être satisfait de toi-même et des biens qui naissent de toi; car il n'est de bien que celui qu'on tire de soi seul. Il n'y a qu'un seul bien qui est la cause et la garantie de la félicité, c'est de se fier à soi[2]. » — « L'homme parfaitement heureux, c'est l'homme qui ne reconnaît aucun bien pour plus grand que celui qu'il peut se donner à lui-même. » Ailleurs : « Ne te

[1] Sen. *Epist.* 41 : « Quemadmodum « radii solis contingunt quidem terram, « sed ibi sunt unde mittuntur, sic animus « magnus et sacer, et in hoc demissus « ut propius divina nossemus, conversa- « tur quidem nobiscum, sed hæret ori- « gini suæ; illinc pendet, illuc spectat « ac nititur; nostris tanquam melior inte- « rest. »

[2] *Epist.* 31.

Digitized by Google

crois arrivé à la béatitude que lorsque toute ta joie viendra de toi. » Et enfin : « La vraie joie est celle qui naît de la conscience de nos vertus. »

Parvenu à la sagesse, non-seulement l'homme n'a plus rien à demander à Dieu, ni rien à lui envier; mais s'étant fait sage et heureux lui-même, nonobstant la faiblesse humaine, par un difficile effort, en résistant à des tentations auxquelles Dieu n'est pas exposé, il surpasse Dieu de toute la distance qui sépare la volonté de la nature.

Veut-on savoir, dit Sénèque, quelle différence il y a entre les dieux et le sage? C'est que les dieux dureront plus longtemps. Mais n'est-ce pas justement le fait d'un grand artiste, que de renfermer autant dans un plus petit espace?

Le sage, dit-il encore, voit les choses de ce monde avec non moins d'indifférence et de dédain que Jupiter, et il se prise plus haut, parce que toutes ces choses, Jupiter ne peut s'en servir, et lui, sage, ne le veut pas.

« Supportez avec courage, dit encore Sénèque, et vous surpasserez Dieu. Dieu est hors de l'atteinte du mal, vous, vous serez au-dessus. » — « Il y a quelque chose par où le sage l'emporte sur Dieu : Dieu doit sa sagesse à sa nature, non à lui-même. Quelle grande chose que d'avoir, avec la faiblesse d'un homme, la sécurité d'un Dieu! » — « Le sage ne doit à Dieu que la vie. Par conséquent, ce dont nous nous sommes redevables à nous-mêmes l'emporte autant sur ce que nous devons aux dieux, que l'emporte sur le vivre le bien vivre. » — « Nul doute, dira-t-on, si les dieux n'étaient les auteurs de la philosophie elle-même. » — « Mais les dieux en ont donné la capacité à tout le monde, la connaissance actuelle à personne; car s'ils en avaient fait aussi un bien commun, et si l'on naissait sage, la sagesse n'aurait plus ce qu'elle a de plus éminent, qui est

Digitized by Google

de ne dépendre en rien de la fortune. C'est là, en effet, ce qu'il y a dans la sagesse de précieux et d'inestimable, c'est qu'elle n'échoit point par le sort, que chacun ne la doit qu'à soi seul, et qu'on n'a que faire de le demander à qui que ce soit. Qu'y aurait-il de si admirable dans la philosophie, si elle était chose qui se pût octroyer, *res beneficiaria*[1]? »

La croyance que, si l'homme devait aux dieux la vie et les biens de la vie, il ne devait qu'à lui seul sa vertu, cette croyance, combattue par la philosophie de Platon et d'Aristote, était celle de l'antiquité presque entière.

« On nous loue de notre vertu, notre vertu fait notre gloire, dit Cicéron; il n'en serait pas ainsi, si elle était un don de Dieu et ne venait pas de nous. » — « C'est le jugement de tout le genre humain que, s'il faut demander la fortune aux dieux, ce n'est que de soi seul qu'on peut tirer la sagesse[2].

« Quelle folie de demander ce que vous pouvez vous donner vous-même! Il ne s'agit pas d'élever les mains vers le ciel[3]. »

Et encore : « C'est une honte que de fatiguer les dieux de ses instances. Qu'est-il besoin de tant de vœux? Faites-vous heureux vous-mêmes[4]. »

« C'est une croyance commune à tous les mortels, dit l'académicien Cotta, dans un dialogue de Cicéron, qu'ils doivent aux dieux tous les avantages et toute la prospérité de la vie,

[1] Plutarch. *De Stoic. rep.* 27 : *Ὁ Θεὸς ἀρετὴν μὲν οὐ δίδωσιν ἀνθρώποις, ἀλλὰ τὸ καλὸν αὐθαίρετόν ἐστι, πλοῦτον δὲ καὶ ὑγίειαν χωρὶς ἀρετῆς δίδωσιν.*

[2] Cic. *De Nat. deor.* III : « Propter virtutem enim laudamur et in virtute gloriamur; quod non fieret si donum esset Dei, non a nobis. — Judicium hoc omnium mortalium est fortunam a Deo petendam, a se ipso sumendam esse sapientiam. »

[3] *Epist.* 41 : « Quam stultum est optare, cum possis impetrare! Non sunt ad cœlum elevandæ manus. »

[4] Senec. *Epist.* 31 : « Turpe etiamnum deos fatigare. Quid votis opus est? Fac te ipse felicem. »

Digitized by Google

mais que jamais personne ne se tint pour redevable à Dieu de sa vertu[1]. »

De là ces vers d'Horace[2] :

> Hoc satis est orare Jovem, qui donat et aufert,
> Det vitam, det opes; æquum mî animum ipse parabo.

Cette croyance presque universelle, confirmée par ce dogme que la vertu, que la perfection morale consiste dans le volontaire effort de la raison, c'est le Stoïcisme.

Qui ne voit, malgré les ressemblances si souvent signalées entre le Stoïcisme et le Christianisme, quelle différence profonde les sépare? Le Chrétien est humble autant que le Stoïcien est superbe. Le Chrétien attend tout du Dieu qui change les cœurs; le Stoïcien n'attend rien que de lui-même.

Cependant, il s'en faut bien qu'elle se soutienne réellement, cette sagesse altière, à la hauteur surhumaine où l'on a prétendu la porter.

La sagesse, telle que les Stoïciens la définissent, est, suivant eux, à peu près impossible. Socrate, Dion, Zénon, ne méritent pas le nom de sages. Un sage a dû exister aux premiers jours du monde, dans ces temps où la nature, jeune encore, connaissait à peine la corruption et le mal; on n'en a pas vu depuis, et dès lors, comme il n'y a pas de milieu entre la sagesse absolue et la folie, il n'y a eu depuis, dans le monde, que des fous, ou, en d'autres termes, des vicieux et des misérables.

D'un autre côté, la sagesse n'étant que le bon choix des *offices,* si on les remplit tous et qu'on n'en omette aucun, on peut, sans être sage, approcher tellement de l'être, que la dis-

[1] Cic. *De Nat. Deor.* III. « Atque hoc quidem omnes mortales sic habent : omnem commoditatem prosperitatemque vitæ a diis se habere; virtutem autem nemo unquam acceptam Deo retulit. »

[2] *Epist.* I, 18.

Digitized by Google

tance devienne comme nulle. Du dernier degré du progrès vers la sagesse (προκοπή) à la sagesse même, la différence n'est plus appréciable, et l'on deviendrait sage qu'on ne pourrait le savoir. Le sage des premiers temps n'a pas pu s'apercevoir qu'il l'était[1].

Que devient donc cette ligne si sévère de démarcation que l'on prétendait tracer entre la parfaite sagesse et tout le reste? Qu'est-ce qu'une différence que la sagesse et la raison mêmes ne sauraient discerner? La sagesse n'ayant, suivant les Stoïciens, aucun office propre, séparé des fonctions de la vie humaine et sociale, non-seulement elle ne peut se passer de ces fonctions, mais, dans la pratique, de l'aveu des Stoïciens, la conscience elle-même ne saurait l'en distinguer. En second lieu, si le sage méprise l'opinion commune, il faut pourtant, suivant les Stoïciens, que, dans la pratique de la vie, il lui obéisse. Le vulgaire se gouvernant par l'opinion, qui envisage la santé, la réputation et la richesse, la maladie et la pauvreté, comme des biens et des maux véritables, le sage, pour diriger le vulgaire et l'amener à ses fins, tiendra le même langage et la même conduite. Il parlera à la tribune, il se comportera dans la cité comme s'il était persuadé que la richesse et la santé sont des biens, et leurs contraires des maux[2]. C'est ce que les Stoïciens appellent économie; *οἰκονομία, dispensatio.*

Dans la physique, pour expliquer toutes choses par un principe unique, il faut supposer, suivant eux, que, comme un bon économe, dans l'administration d'une maison, dispensant chaque chose selon qu'il est besoin, ménage tout et s'accommode à toutes les circonstances, de même le premier principe s'abaisse de lui-même à la condition des êtres inférieurs, et, par con-

[1] Plutarch. *De Stoic. rep.* 19; *De Profect. in virt.* 1. Cf. Stob. *Ecl.* t. II, p. 235.

[2] Sen. *Ep.* 5 : « Frons nostra populo « conveniat : intus omnia dissimilia sint. »

Digitized by Google

descendance, se fait tout à tous. En morale, pour concilier avec les nécessités de la vie humaine une sagesse rigide qui ne connaît point de degrés dans le bien, il faut admettre semblablement que, par condescendance et par ménagement, on s'en départe dans la pratique, et que, tout en demeurant fidèle à sa pensée, le sage parle et agisse souvent comme les ignorants et les fous. Est-ce là tromper, et cette prudente *économie* n'est elle que le mensonge? Non, disent les Stoïciens, car le vrai est toujours l'unique but du sage et l'objet constant de sa volonté : il se sert du faux et n'est pas faux pour cela[1].

Telle est la théorie stoïcienne de l'*économie* ou de l'accommodement, théorie si usitée et si célèbre depuis sous ce même nom et sous des noms analogues (mensonge officieux, restriction mentale, direction d'intention, etc.).

Mais ce n'est pas seulement pour condescendre aux opinions du vulgaire et l'amener de la sorte à ses fins, que le sage parle et agit comme si toutes ces choses, que le vulgaire appelle des biens et des maux, étaient à ses yeux des biens et des maux véritables. Sans désirer ceux-là, à proprement parler, ni redouter ceux-ci, il préfère les uns, repousse les autres, et, dans ses préférences et ses répulsions, se rapproche, jusqu'à une distance qui devient inappréciable, des désirs et des craintes du vulgaire. Bien plus, sachant mieux que qui que ce soit le prix et le mérite des choses, il fera, pour obtenir celles qui valent qu'on les préfère à leurs contraires, ce que le vulgaire même n'oserait faire. Pour une bonne somme d'argent, pour un talent, par exemple, disait Chrysippe, « le sage fera, s'il le faut, trois sauts sur la tête. »

Pour en venir à de pareils aveux, était-ce bien la peine,

[1] V. Gatak. ad M. Anton. V, 51; XI, 18.

Digitized by Google

comme dit Sénèque lui-même, de faire tant les fiers et de porter un sourcil si altier? « Ita sublato alte supercilio, in eadem « quæ cæteri descenditis, mutatis nominibus[1]. »

Le sage fera plus encore. Afin de se dérober à ce que le vulgaire nomme des maux, il ira jusqu'à se donner la mort.

Soit pour sa patrie ou ses amis, soit à cause de douleurs violentes, ou de membres perdus, ou de maladie incurable, le sage, disait Zénon, est en droit de s'ôter la vie. Sénèque va plus loin : « S'il arrive au sage, dit-il, beaucoup de choses qui le contrarient et qui troublent sa tranquillité, il se donne congé, il n'attend pas pour cela l'extrême nécessité, il part dès que la fortune commence à lui être suspecte, *suspecta*[2]. » Ainsi le sage devait tenir pour absolument indifférentes toutes les choses extérieures : ni la maladie, ni la misère, ni la douleur ne devaient altérer une félicité dont sa raison était la source unique, et même c'était dans la lutte contre le sort que devait éclater surtout sa vertu et sa force invincible. Et pourtant, au premier assaut de la fortune, ou sur ses seules menaces, la philosophie autorise le sage à échapper au combat en se démettant de la vie; la vie, indifférente aussi en elle-même, il est vrai, mais à laquelle il lui appartenait d'imprimer par sa volonté seule et sa persévérance le caractère divin de la beauté[3].

Comment se fait-il que Zénon se trouve d'accord, pour inviter le sage au suicide, avec les Cyrénaïques, disciples d'Aristippe?

Le Cyrénaïque, disent les Stoïciens, quitte la vie par crainte de la douleur, qui lui paraît un mal; le sage la quitte par

[1] Senec. *De Const. sap.* 3.

[2] *Epist.* 70.

[3] S. August. *Civ. D.* XIX, 4 : « Quæ mala « Stoici philosophi miror qua fronte mala « non esse contendant, quibus fatentur, si « tanta fuerint ut ea sapiens vel non pos- « sit vel non debeat sustinere, cogi eum « mortem sibimet inferre, atque ex hac « vita emigrare... O vitam beatam quæ, ut « finiatur, mortis quærit auxilium! »

Digitized by Google

aversion pour un désordre, qui, sans être un mal, vient néanmoins troubler les fonctions et empêcher que ce qui convient ne s'accomplisse. La vie est la matière de la vertu et de la sagesse, « subjecta quasi materia sapientiæ, » matière d'ailleurs indifférente en elle-même. Dès qu'un trop grand désordre s'introduit dans la vie, ou menace de s'y introduire, dès qu'il s'y trouve ou qu'il doit probablement s'y trouver plus de choses qui soient contraires à la nature que de choses qui y soient conformes, dès qu'il doit nous devenir impossible d'accomplir les offices prescrits par la nature, la sagesse nous conseille de renoncer à la vie. Ainsi laisse-t-on, dit Sénèque, un vêtement qui gêne ou qui ne sied pas.

Le sage, parfaitement heureux par cela seul qu'il est sage, peut donc être fondé à quitter la vie, si la vie n'est pas telle que le veut la nature; le fou, tout à fait misérable par cela seul qu'il est fou, peut être fondé à continuer de vivre, s'il vit selon la nature, accomplissant régulièrement les offices de l'homme; car, dit Chrysippe, ce n'est pas par le bien et le mal, mais par la conformité et la non-conformité à la nature que s'estiment la vie et la mort[1].

Dira-t-on que quitter la vie c'est pour le sage se retrancher des occasions de bien faire, et que, continuer de vivre, c'est pour le fou et le vicieux se conserver des occasions de faire mal? Le Stoïcien répondrait encore que le temps n'est pour rien ni dans la vertu ni dans le vice, et que la longueur probable de la vie ne fait pas que le sage ou le fou doive la conserver ou s'en défaire.

Mais la sagesse n'étant pas possible sans la vie, n'est-il pas vrai du moins que conserver la vie c'est renoncer à la sagesse elle-même? Le Stoïcien l'avoue. C'est la sagesse même, dit-il,

[1] Stob. *Ecl.* ap. Lips. *Manud. ad Stoic. philos.* III, 22.

Digitized by Google

qui nous prescrit, si la vie ne peut être telle qu'elle doit-être, de laisser la sagesse, « a sapientia præcipitur se ipsam sapiens « ut relinquat. » « S'il était arrivé, dit Chrysippe, que Circé la magicienne proposât au sage Ulysse deux breuvages, dont l'un aurait eu la propriété de rendre fou et l'autre celle de changer en âne, Ulysse aurait dû boire la coupe de la folie plutôt que de consentir, même en conservant sa sagesse et, par conséquent, la félicité, à prendre une telle figure. La sagesse elle-même lui eût crié : laisse-moi, laisse-moi périr plutôt que de me cacher sous la figure d'un âne[1]. »

Ce n'est donc pas à la vie seule que la sagesse conseille à l'homme de renoncer, plutôt que de subir ou la maladie ou la douleur, ou la difformité, c'est bien à la sagesse, c'est bien à la vertu, et à la joie divine qui en est inséparable. Appelé à choisir entre le vice, ou la folie, avec une vie dont rien n'empêcherait la marche naturelle, et une vie sage troublée par quelqu'une de ces circonstances que le sage tient pour indifférentes, c'est la folie, c'est le vice que le sage choisira.

Conclusion bien conforme au génie de l'antiquité et en particulier à celui de la Grèce, qui répugne à séparer la perfection intellectuelle et morale de celle de la vie physique et du corps, conclusion à laquelle aussi est invinciblement entraînée cette sagesse hautaine du Stoïcisme, qui prétendait pourtant se suffire à soi seule.

En effet, la vertu une fois réduite à l'ordre seul des fonctions naturelles et instinctives, vainement la distingue-t-on de ces fonctions mêmes; dès que l'ordre manque aux fonctions et à la vie qu'elles composent, la vertu elle-même n'est plus possible.

En abandonnant le principe supérieur auquel la philoso-

[1] Plut. *Adv. Stoic.* 11.

Digitized by Google

phie de Pythagore, de Platon et d'Aristote était tout entière suspendue, le Stoïcien s'est mis dans la dépendance de l'élément inférieur qu'il prétendait s'assujettir; séparée de la source d'où lui vient toute sa force, la volonté ne peut plus qu'obéir à l'instinct et la raison aux sens. L'être simple, qui n'a besoin pour exister que de lui seul, étant supprimé, tout se réduit à ce qui ne peut subsister par soi-même, à la multiplicité matérielle.

Suivant les Stoïciens, la cause de qui seule le corps tient l'unité est un corps elle-même. Dès lors multiple aussi et étendue, d'où lui vient à elle-même l'unité? On remonterait ainsi de corps en corps à la poursuite de l'unité première sans s'arrêter jamais.

Dira-t-on que l'unité ne vient pas de l'éther même, mais de sa manière d'être, qui est la tension? Mais la tension est-elle incorporelle? alors c'est l'incorporel qui est la cause première, et non un corps; c'est la métaphysique qui devient la science suprême, et non, comme le disaient les Stoïciens, la physique. La tension, au contraire, est-elle elle-même un corps, comme le prétendaient effectivement les Stoïciens? il faut nécessairement qu'elle aussi elle tienne d'ailleurs l'unité; et, par conséquent, comme le corps qu'elle unit, elle n'est toujours rien qu'un effet[1].

Aussi, chez les derniers Stoïciens dont les ouvrages nous soient parvenus, la théorie qui rapportait toute force et toute vertu à la tension semble être tombée dans l'oubli; Épictète et Marc-Aurèle n'en font nul usage et même nulle mention.

Pour Marc-Aurèle, pour Épictète, pour Sénèque même, et probablement avant lui pour Posidonius, la cause, nature, âme

[1] C'est le raisonnement qu'oppose aux Stoïciens le Péripatéticien Alexandre d'Aphrodisiade.

Digitized by Google

ou Dieu, n'est plus la tension ou l'effort, objet de sensation et de conscience : c'est un je ne sais quoi qui ne se fait connaître que par ses effets, qui, par conséquent, échappe aux sens, et que le raisonnement seul peut atteindre.

Forcé par la raison de remonter toujours au delà des phénomènes qui tombent sous les sens à une cause antérieure d'unité, et se refusant, néanmoins, à reconnaître pour réelle l'unité entièrement simple du pur intelligible, le Stoïcien s'arrête, à moitié chemin, à l'idée d'une cause inconnue, matérielle et étendue, et, en même temps, une et indivisible, qui réunit ainsi, comme à la faveur de son obscurité, les attributs inconciliables du corporel et de l'incorporel. Telle fut la théorie qui, de l'école stoïcienne passant dans la croyance générale, constitua, vers le commencement de l'ère chrétienne, le système qu'on nommait le dogmatisme, et que le scepticisme et l'empirisme devaient facilement renverser.

Aussi, chez les derniers Stoïciens, à peine est-il question de la connaissance des causes, à peine est-il question de la nature de Dieu, de la nature et de la destinée de l'âme; la physique, cette science des principes, est bornée de plus en plus au détail des phénomènes sensibles, et le reste de la philosophie se réduit de plus en plus à la seule morale.

Dans la logique, le Stoïcisme a voulu, sans recourir à un principe de savoir supérieur à l'homme, échapper au scepticisme, conséquence inévitable des systèmes qui cherchaient dans la sensation seule le criterium de la vérité. Il a cru trouver dans la droite raison la règle du vrai et la source de la certitude. Mais s'il n'y a rien de réel que les corps, si, par conséquent, la raison elle-même est un sens, « mens ipsa sensus « est, » d'où tirerait-elle donc le moyen de juger les sensations, si ce n'est de sensations?

Digitized by Google

La raison juge les sensations, suivant les Stoïciens, en les mesurant par sa tension seule; mais cette tension même, phénomène corporel et sensible, c'est par une sensation qu'elle en prend conscience. De même qu'à la cause, si on la fait consister dans la tension, il faudrait chercher une autre cause encore; de même, à une règle placée dans la tension il faudrait chercher encore une règle antérieure, puis à cette règle une autre, et poursuivre ainsi à l'infini le criterium du vrai.

De là la controverse soutenue avec succès contre le Stoïcisme par les sceptiques de la nouvelle Académie; de là la démonstration qu'ils donnèrent, qu'il était impossible, en partant des principes du Stoïcisme, de jamais arriver à la compréhension parfaite, seule base d'une science infaillible, qu'au contraire, force était de s'en tenir au témoignage des sens, par conséquent à l'apparence, et de se contenter de probabilités[1].

Dans la morale, enfin, refusant de suivre et la dialectique platonicienne et la métaphysique d'Aristote jusqu'à l'idée d'un bien qui surpasse toute chose sensible et multiple, le Stoïcisme a fait consister le bien dans l'harmonie de parties qui s'accordent, ou la *conséquence,* par laquelle il définit la beauté; d'où il suit que la conséquence, à son tour, étant l'effet et le signe d'une volonté toujours conforme à elle-même, le bien doit se définir : la volonté conséquente et constante. Mais la volonté, telle que la comprennent les Stoïciens, étant un acte multiple et successif, de même que la tension exige un acte un et indivisible d'où elle procède, de même la volonté implique une fin indivisible où elle tende, une unité à laquelle se rapporte et de laquelle dépende sa constance.

Cette unité, cette fin supérieure est-elle impossible, comme

[1] Voy. principalement les Académiques de Cicéron et les Hypotyposes pyrrhoniennes de Sextus Empiricus.

Digitized by Google

les Stoïciens le prétendent, alors comme l'anticipation ou idée se réduit à l'ordre des sensations, de même la volonté se réduit à l'ordre des instincts, et n'en saurait être distinguée.

La vertu devait être la règle de la vie, dans cette règle seule consistait tout vrai bien; et, en définitive, c'est à ces penchants, d'où naissent les fonctions involontaires de la vie, que la vertu vient demander sa règle; la loi se soumet au fait, la volonté à l'instinct, la raison à la nature[1]. Aussi, si ces fonctions purement naturelles, matière de la vertu et de la sagesse, viennent à être pour quelque temps empêchées ou troublées, la vertu renonce à elle-même; plutôt que de s'associer à un corps maladif ou difforme, à une vie d'où l'ordre naturel est banni, la sagesse préférera s'éteindre dans la folie, le vice et le malheur. C'est-à-dire que, livrée à elle-même, privée d'une matière qui lui prête, en lui servant de sujet, son étendue et sa forme même, elle est réduite, cette vertu et cette sagesse superbe des Zénon et des Cléanthe, à reconnaître elle-même son impuissance et son néant.

Aussi voit-on plus tard la philosophie des Stoïciens, oubliant son ambition première, se resserrer dans des bornes de plus en plus étroites.

Sénèque dit quelque part, avec ses devanciers, que la connaissance des causes premières fait seule le prix de la philosophie, et même de la vie; et ailleurs, il proclame la connaissance des causes supérieure à l'intelligence humaine. « L'homme, dit-il, n'est pas fait pour connaître le vrai. » Et,

[1] Cic. *De Fin.* IV, 17 : « Minime vero « illud probo quod, dum docuistis, ut vo- « bis videmini, solum bonum esse quod « honestum sit, tum rursum dicitis initia « proponi necesse esse apta et accommodata « naturæ, quorum ex selectione virtus pos- « sit existere?... Quid autem minus con- « sentaneum est quam quod aiunt, cognito « summo bono, reverti se ad naturam ut « ab ea petant agendi principium, id es « officia? »

Digitized by Google

s'il désespère de la science, il ne désespère pas moins de la vertu. Les premiers Stoïciens eux-mêmes avaient dit, comme on l'a vu plus haut, qu'un sage était presque impossible à trouver; à peine en paraissait-il un dans chacune des grandes périodes de la vie universelle. Sénèque, qui élève le sage au-dessus de Dieu, déclare impossible la parfaite sagesse : il n'en est point, dit-il, qui puisse triompher entièrement des vices naturels. « Nulla enim sapientia naturalia corporis aut animi « vitia ponuntur; quidquid intimum et ingenitum est lenitur « arte, non vincitur[1]. »

Épictète ne croit plus, comme ses devanciers, que nos sensations et nos visions soient l'effet de notre consentement, l'œuvre de notre volonté; une seule chose, selon lui, est en notre pouvoir, l'usage bon ou mauvais des visions. La philosophie stoïcienne avait prétendu soumettre la nature entière à la loi de la volonté et de la raison, et, par conséquent, l'assujettir à l'homme : le fondement de la philosophie d'Épictète est la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas; et ce qui dépend de nous n'est pour lui que la seule volonté.

Sénèque lui-même, fidèle en ce point à la tradition de Zénon et de Chrysippe, voyait dans l'organisation humaine tout entière un développement du principe moral, une extension de sa vie. Épictète définit l'homme « une âme qui traîne un mort ». Ainsi séparé de tout, le principe moral n'a plus, suivant Épictète, d'autre but que lui-même. Les prédécesseurs d'Épictète donnaient pour fin au vouloir l'harmonie et la beauté; Épictète n'assigne plus à la volonté aucune autre fin que la volonté même. La volonté ou la liberté est l'homme; le bien de

[1] *Epist.* 65; cf. 54, 71, 88.

Digitized by Google

l'homme, c'est que, dans l'usage de ses visions, il reste volonté et liberté[1].

Le Stoïcien, jusqu'alors, prétendait à la domination; comme l'Épicurien, il ne demande maintenant rien de plus que l'indépendance.

De là ces deux préceptes entièrement négatifs, dans lesquels se résume toute la morale d'Épictète : supporter et s'abstenir.

Placé à la tête d'un empire qui semblait réaliser le vœu de Zénon, en faisant de l'univers une même cité, soumise à une même loi, Marc-Aurèle veut que tous les actes soient dirigés au bien commun[2]. Par suite, l'idée de l'unité du monde, de l'étroite solidarité qui en lie toutes les parties, semble, au premier abord, tenir dans ses méditations une place aussi importante qu'elle avait pu en occuper jamais dans les pensées de Zénon. Mais, pour les fondateurs du stoïcisme, le monde était avant tout un grand ordre, un harmonieux système dont la raison enchaînait tous les membres : Marc-Aurèle le représente de préférence comme un fleuve rapide où chaque chose n'apparaît pas plutôt qu'elle est emportée au loin[3].

Dans la vie humaine, les anciens Stoïciens voyaient surtout une suite régulière de fonctions, où la raison apprenait à connaître l'harmonie, c'est-à-dire le bien, et qu'elle pouvait toujours justifier : pour Marc-Aurèle, le caractère éminent de la vie humaine, c'est qu'elle est remplie de biens et de maux dont l'opinion seule est la mesure, en sorte que pour lui, comme pour les sceptiques, dont il emprunte les expressions, le monde n'est que changement et la vie qu'opinion.

Si les Stoïciens avaient dit que la durée ne faisait rien à la perfection, et que la vie la plus courte peut, à cet égard, ne

[1] *Dissert.* I, 12. — [2] IV, 3: VII, 55; VIII, 12, 23. 26; IV, 31; XI, 20. — [3] II, 17; IV, 43; V, 23; VI, 15; VIII, 19.

Digitized by Google

le céder en rien à la plus longue, néanmoins, la fonction propre de la raison consistant à enchaîner l'un à l'autre, par une tension soutenue et conséquente, le passé et l'avenir, dans l'idée même de la raison et de la vertu était nécessairement renfermée celle de la durée. Suivant Marc-Aurèle, le passé et l'avenir ne sont rien; tout consiste pour nous dans le présent, dans le moment qui passe; en vivant nous n'occupons jamais qu'un instant; en mourant, nous n'en perdons qu'un seul, celui-là même où la mort nous vient saisir. La vie ainsi abstraite de la durée, le principe d'où elle procède peut-il rester mêlé à l'étendue, comme le Stoïcisme le voulait?

Le Stoïcisme faisait consister l'intelligence dans l'éther, ou l'esprit; Marc-Aurèle ne donne plus qu'à l'âme, source de la vie animale, le nom d'*esprit,* ou de corps aériforme[1]; il distingue de l'esprit ce qui pense et ce qui sent[2]. Sans l'avouer encore, sans se l'avouer à lui-même, il reconnaît ainsi pour essentielles à l'intelligence l'incorporalité et la simplicité.

Le Stoïcisme, dès lors, est au bout de sa carrière; le moment approche où il va se perdre dans les doctrines nouvelles qui commencent à se partager le monde, et qui invoquent pareillement une cause supérieure à la nature et à l'homme, c'est-à-dire dans le nouveau platonisme et la religion chrétienne.

En résumé, la philosophie stoïcienne est partie de ces deux principes que tout dans la nature a sa cause, sa raison, et qu'il n'est point de cause séparée de la nature. — Pour expliquer les choses, pour assurer le bien de l'homme, elle a fait consister et le principe de tout mouvement et la fin de tout

[1] V, 33; VI, 15; II, 2; XII, 3; III, 16. — [2] II, 1, 2; III, 3, 16; XII, 3, 26; XIII, 14.

Digitized by Google

désir dans l'énergie, tendue au sein de la matière, énergie volontaire et intelligente, dont la perfection est la raison. — De là cette doctrine, qui semble n'être tout entière qu'un tissu serré de paradoxes, et qui tout entière, en effet, se résume dans cette proposition, de laquelle suit tout le reste avec une irrésistible nécessité : que tous les êtres, de quelque ordre qu'ils soient, nature, homme ou Dieu, se réduisent à des formes différentes d'un seul et même principe, à des degrés différents de tension ou de relâchement d'un fluide animé, éther et raison tout ensemble, et que, hors de ce principe, au-dessous, ni au-dessus de lui, il n'y a rien de vrai ni rien de bon.

Mais à un principe matériel, étendu et multiple, il faut, pour lui donner l'unité, un principe antérieur, qui possède l'unité par lui-même. Par conséquent, ou la cause, définie par la tension seule, se confond avec les phénomènes corporels, la vertu avec l'instinct, la raison avec les sens, et du Stoïcisme on redescend à la philosophie épicurienne, à la philosophie de la matière passive, de l'inertie et du hasard; ou bien, au contraire, la cause n'est que l'effet et la manifestation sensible d'une cause supérieure, et alors il faut encore une fois revenir de la matière à l'immatériel, de la région des sens à la région de l'intelligence pure, et, de la physique stoïcienne, remonter à la métaphysique.

FIN.

Digitized by Google

Digitized by Google

89094324936

b89094324936a

Digitized by Google

Digitized by Google

89094324936

B89094324936A

Digitized by Google